Karl Marx

LA QUESTIONE EBRAICA

e altri scritti giovanili

Introduzione di Umberto Cerroni

Editori Riuniti

«Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale... è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *forces propres* in forze *sociali*... soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta».

Questo volume raccoglie alcuni dei più importanti scritti giovanili di Marx, come il *Carteggio del 1843* (tra Marx, Ruge, Feuerbach e Bakunin), *Sulla questione ebraica*, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, tutti apparsi sul *Deutsch-Französische Jahrbücher*, la rivista fondata dallo stesso Marx e da Arnold Ruge e di cui uscì un solo fascicolo, doppio, nel febbraio del 1844. Si tratta di testi fondamentali nell'evoluzione del pensiero marxiano, che segnano il raggiunto approdo a una concezione rivoluzionaria di emancipazione umana.

Karl Marx

La questione ebraica

e altri scritti giovanili

Introduzione di Umberto Cerroni

Editori Riuniti

Indice

Introduzione

Una tradizione filologica ormai lunga continua a suggerire di tenere insieme gli scritti che raccogliamo nuovamente in questo volume. In sé e per sé le ragioni che questa tradizione può addurre sono plausibili. V'è infatti tra di essi una stretta contiguità temporale, essendo tutti compresi, per la data di stesura, nel 1843-44 ed essendo stati tutti pubblicati nel 1844 nei Deutsch-Französische Jahrbücher, *eccezion fatta per l'ultimo scritto, le* Glosse *a Ruge, apparso sul* Vorwärts. *Si tratta, infine, di scritti che contrassegnano tutti la rapida carriera intellettuale che portò il giovane Marx dal radicalismo al comunismo.*

Ma, come molte altre tradizioni della filologia marxiana, anche questa deve essere ormai riesaminata alla luce delle complicate vicende subite dall'opera di Marx e delle non meno complicate vicende dell'ermeneutica marxista. Viene cosí da porre questo quesito: perché mai raccogliere solo queste *opere del* 1843-44? *Forse questo periodo non si apre con la straordinaria* Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico *e non si chiude con i non meno straordinari* Manoscritti economico-filosofici *di Parigi? Perché mai questa separazione? E perché l'aggregazione con le* Glosse *a Ruge e non con altri non meno importanti scritti politici di questo biennio? Una risposta plausibile è per me introvabile. Anche qui siamo di fronte ad uno di quei numerosissimi casi in cui l'opera di Marx si è organizzata attorno ad occasioni, significati, intenzioni che è difficile connettere con un criterio scientifico.*

Il lettore presenterà subito un'obiezione. Perché non spendere dunque una tradizione filologica e avviarne

altre? Risponderei che per dar battaglia a fondo alle tradizioni filologiche occorrono grandi occasioni filologiche (per esempio una sempre auspicata e mai ottenuta edizione separata delle opere di Marx) e non quelle piccole. In assenza delle prime è persino utile prendere partito dalle piccole occasioni per rilanciare grossi problemi di interpretazione. Sarà un modo come un altro di condurre subito il lettore ai problemi di merito. Che sono, in rapporto agli scritti qui raccolti, almeno due: la vexata quaestio *dei «due Marx» e la questione non meno vessata del pensiero di Marx attorno allo Stato. Il primo problema è chiamato in causa appunto dalle vere e proprie avventure che tutta l'opera giovanile di Marx ha corso in poco piú di un secolo. Il secondo dalla circostanza che il principale di questi scritti,* Sulla questione ebraica, *è uno dei pochissimi testi di Marx che si collegano ai problemi di teoria dello Stato.*

Quanto alla prima questione sarà bene dire subito che essa è ancora ingiustamente ombreggiata dalle diffidenze non solo di quanti contrappongono ormai da troppi decenni un Marx maturo *a un* Marx giovane, *ma anche da quelle piú raffinate di quanti hanno comunque da proporre una* rottura, *epistemologica o meno, in qualche punto dell'itinerario intellettuale di Marx. Sono appunto queste diffidenze che da molti decenni bloccano gli studi marxiani e soprattutto le interpretazioni del pensiero di Marx dentro a una scatola dogmatica che è l'ora di spezzare. Se i sostenitori del* Marx maturo *affibbiavano al* giovane Marx *un'etichetta di «immaturità» marxista, anche i sostenitori della «rottura» avevano (e hanno ancora) ben fisso in testa che ci sia un marxismo canonico tutto ben sistemato attorno al «primato della politica» e rispetto al quale, naturalmente, ci sarebbe poco da pescare nel periodo in cui Marx non aveva ancora compiuto scelte politiche comuniste.*

Sulla inconsistenza di queste posizioni sembra sempre meno essenziale dilungarsi dal momento che il decorso

stesso degli anni ha fatto da filtro. Che è mai rimasto in piedi, infatti, delle innumerevoli certezze che il marxismo staliniano distribuiva nelle varie «applicazioni» del materialismo dialettico alla natura, alla storia, all'economia, al diritto e via all'infinto, presentandole come sezioni concluse di una onnivora nuova filosofia generale a cui sarebbe arrivato il pensatore di Treviri? Neppure gli sforzi certamente rispettabili di pensatori seri come Lukács sono riusciti ad accreditare molte cose di questa infelice tradizione. Si veda, a riprova, quel testo di Lukács sullo sviluppo filosofico del giovane Marx pubblicato nel 1954 che fu il piú onesto tentativo di saldare la vecchia tradizione marxista alle impreviste e sorprendenti emergenze dei testi del Marx postumo[1].

Quanto ai teorizzatori di una qualche rottura *fra i «due Marx» allineatisi piú recentemente dietro la proposta epistemologica di Althusser, l'obiezione viene ormai dalle palinodie che Althusser stesso ha compiuto. Neppure su questa strada francese si riesce a tener piú in piedi un «marxismo» ancorato alla illusoria supposizione di un primato dialettico-filosofico o politico.*

La necessità di una riconsiderazione unitaria del pensiero di Marx nasce anche dal fallimento di queste proposte interpretative, che avevano ristretto l'immagine del marxismo ad una ortodossia teorica da tutelare contro gli eretici o ad una scienza filologica riposta nella quale si consumava e si dissolveva qualsiasi curiosità del mondo.

È venuto sempre piú in chiaro che il nocciolo piú resistente dell'opera teorica di Marx sta invece nella costruzione, appena sbozzata sul piano metodologico ma ampiamente sviluppata nella sua concreta ricerca attorno

---

[1] G. Lukács, *Il giovane Marx,* Roma, Editori Riuniti, 1978. E si veda invece, a contrasto, come sia possibile e scientificamente utile un impiego rigoroso di tutta l'opera di Marx per l'elaborazione di un'articolata e modernissima teoria della cultura: cfr. V. M. Mežnev, *Kultura i istorija,* 1977.

ai rapporti sociali moderni, di una risposta molto originale al quesito nient'affatto originale se sia possibile come scienza una conoscenza della società. Questo quesito non è diverso da quello che condusse Kant a meditare sulla possibilità di una metafisica come scienza. È, del resto, il quesito che attraversa tutta la cultura moderna, obbligata costantemente a ripensare le «differenze» fra scienze dello spirito e scienze naturali, fra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, fra scienze esplicative e scienze comprendenti, fra nessi causali e nessi di imputazione: da Dilthey a Weber, da Durkheim a Kelsen.

*Non è qui il caso di ripetere ancora una volta il nucleo essenziale della risposta di Marx. È tempo, quasi trent'anni dopo, che si ristudino seriamente, in proposito, le ricerche logiche e metodologiche di Galvano della Volpe rimaste insuperate. Esse hanno dimostrato come sia possibile al tempo stesso tener ferma l'*autonomia *di Marx di fronte alle contaminazioni kanthegeliane innumerevoli e anche un interesse per* tutto Marx: *per quello «maturo» e per quello «immaturo». Su quella linea, infatti, protesa a recuperare in Marx (e non certo senza sforzo teorico) principalmente l'epistemologia di una scienza sociale unitaria sorretta ma non esaurita dall'economia politica, viene in primo piano il problema del distacco critico generale dalla filosofia e quello della articolazione delle concrete ricerche sulla società* moderna *(«il capitalismo» diciamo oggi abbreviando significativamente ma non senza conseguenze). E tanto quel distacco quanto questa articolazione ci riconducono ancora e sempre al nesso, assolutamente indifferente alle «rotture», ché collega in un unico corpo scientifico la* Kritik *antihegeliana del 1842-1843, i manoscritti del 1844 intitolati (quanto poco lo si è detto!)* Per la critica dell'economia politica *con l'aggiunta di un capitolo finale sulla filosofia di Hegel, e i testi «maturi» che si intitolano (guarda caso!)* Per la critica dell'economia politica *(1859) e* Il capitale. Critica dell'economia politica.

Nessuno dice che le giovanili intuizioni di un «nuovo metodo filosofico», come lo chiamò della Volpe[2]*, che in realtà introduce nelle discipline sociali il nucleo essenziale del metodo scientifico, restino molto piú che intuizioni. Mancò anche in seguito, del resto, una sistemazione teorico-metodologica e, come si sa, Marx ne abbozzò persino una motivazione: preferiva che il lettore la ricavasse egli stesso dal concreto della ricerca. A mio avviso non fu una motivazione sufficiente a escludere il sospetto che la sistemazione suddetta fosse in Marx soltanto accennata: ne è prova consistente la sua persistente e non innocua «civetteria» con la dialettica hegeliana. Tuttavia anche se Marx compí soltanto il passo essenziale, questo appunto fu compiuto e resta. E quel passo si avvia appunto negli scritti giovanili.*

Se cosí stanno le cose che senso ha mai contrapporre un Marx all'altro se non quello di rinverdire un «marxismo» tutto concluso e consaputo? Non è questo un declassamento del tentativo di mettere in costruzione una scienza unitaria *della società poggiante sui rapporti di produzione e cioè sulla configurazione* come oggetti *dei soggetti stessi della Storia? E non è anche, poi, uno strano rilancio della filosofia nelle scienze sociali nonostante l'intenzione confessata di Marx di cercare nei rapporti economici* l'anatomia *esplicativa dell'intero sistema storico-sociale?*

Piú si ragiona sulla filologia marxista e piú ci si deve convincere che la sua distorsione principale è stata forse causata dal fatto che molte opere di Marx particolarmente rilevanti per il chiarimento del suo sviluppo intellettuale sono state conosciute quando ormai da tempo seguaci frettolosi, maldestri o interessati avevano già fissato che cosa fosse il «marxismo» pur lasciandone fuori, nientemeno, la Critica della filosofia hegeliana del diritto pub-

---

[2] Cfr. G. della Volpe, *Opere*, a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, Editori Riuníti, 1972-1973, vv. 3-6.

blico, *i* Manoscritti economico-filosofici, *l'*Ideologia tedesca *e* i Grundrisse. *Niente di piú «ovvio» che un simile «marxismo» venisse contrapposto al giovane Marx come il marxismo del «vero» Marx. Ma niente di piú normale, però, che tutto ciò producesse una confusione generale attorno a Marx nella quale il meno che potesse capitare era di pensare ad una «crisi del marxismo».*

Tutto questo ragionamento sulle opere giovanili di Marx trova però scarso fondamento se lo si riporta alla Questione ebraica, *che è una delle poche opere di Marx pubblicate subito dopo la stesura e, fra tutte le opere edite, la piú antica. Come spiegare infatti il fatto singolare che essa è sempre rimasta in disparte negli studi marxisti tradizionali? Evidentemente il marxismo che si era costituito nella II e nella III Internazionale pretese di sovrapporre i suoi elaborati allo studio diretto della formazione effettiva di Marx. E pretese in particolare di sovrapporre ai ragionamenti teorici circa il nesso società civile – Stato rappresentativo su cui aveva lavorato il giovane Marx una generica critica – condanna «di classe» (politica) dello Stato borghese. Solo questo ingabbiamento politico dell'opera di Marx può spiegare la singolare trascuratezza in cui cade Lenin in* Stato e rivoluzione *imprendendo un'opera di restaurazione della concezione dello Stato di Marx senza mai ricordare la* Questione ebraica, *che di quella concezione è certo uno dei testi essenziali. Né si dica, che il testo gli fosse sconosciuto o poco noto: lo aveva utilizzato pochi anni prima*[3]*. Su Lenin come su altri studiosi di Marx aveva evidentemente pesato un preconcetto riduttivo e dottrinario che rendeva del tutto inservibile perché incomprensibile la tematica non meramente politica della* Questione ebraica.

---

[3] Cfr. lo scritto di Lenin intitolato *Karl Marx* che venne stilato nel 1914 (V. I. Lenin, *Karl Marx,* Roma, Editori Riuniti, 1969).

Tale tematica è invece una fine critica teorica delle concezioni che furono alla base delle Carte *della rivoluzione francese e piú in generale, perciò, della costituzione politica borghese. Fra l'altro la sua riduzione a pura* critica politica *comportò che gli elementi* teorici *della critica non vennero mai utilizzati in positivo per una teoria del nuovo Stato (socialista) e che gli elementi* critici *in cui essi vennero inghiottiti si stravolsero fino a postulare la pura e semplice distruzione pratica immediata di* tutto *lo Stato borghese rappresentativo. Mi pare che tutto ciò sia stato reso possibile proprio dalla preminenza dell'attivismo politico sull'analisi teorica giacché, contraddittoriamente, in sede teorica non si mancò mai di ricordare che Marx non aveva affatto preconizzato una fine immediata dello Stato e che anzi proprio su questo problema si era rudemente separato da Bakunin e dagli anarchici. Piú ancora: anche Lenin e Stalin ebbero a sottolineare (persino al di là della giusta misura, bisogna dire) la necessità di conservare e anzi di «rafforzare» il nuovo Stato. Perché mai, dunque, trascurare lo studio degli elementi storici* positivi, *che condizionavano la «resistenza» storica dello Stato politico di fronte ai cambiamenti sociali? La risposta può essere questa soltanto: prevalse l'idea che il cambiamento del personale politico e sociale dello Stato sarebbe stato piú importante che non il filtraggio critico delle istituzioni «borghesi» (Stato, diritto, legalità, democrazia politica, libertà politiche, diritti civili e umani). Come se nello Stato le persone contassero piú delle istituzioni!*

Fu cosí, dunque, che la Questione ebraica *non venne positivamente utilizzata nella modellazione di una teoria dello Stato socialista o di transizione e che il suo unico impiego fu, diciamo, di tipo «letale»: essa serví soltanto a seppellire la problematica teorica su cui Marx aveva riflettuto criticamente.*

Il tema è cosí rilevante che vale la pena analizzarlo meglio. Al di là della occasionale «questione degli ebrei»,

infatti, lo scritto di Marx esamina i limiti *della emancipazione politica (e giuridica) che è borghese nella misura in cui essa è l'unica emancipazione possibile nel sistema sociale capitalistico. È da questo punto di osservazione che Marx prospetta il superamento della emancipazione politica o parziale nella emancipazione umana o totale. Ma – bisogna chiedersi – significa questo, forse, che l'emancipazione umana è possibile solo alla condizione che l'emancipazione politica venga negata e addirittura soppressa? Per quanto la cosa possa apparire assurda, questa è stata di fatto la condizione piú o meno tacita sotto la quale è stato pensato il socialismo «reale» ed è stata anche, si può ben dire, la condizione teorica sotto la quale è stata a lungo pensata la stessa teoria dello Stato di transizione. I limiti dei diritti politici, civili e umani entro il cui recinto si è realizzata la rivoluzione borghese moderna, insomma, sono stati assunti non già soltanto come* limiti teorici su cui misurare criticamente una nuova e piú avanzata teoria della libertà, *ma invece e principalmente come limiti* pratici *da rimuovere per sostituire, diciamo, allo Stato politico (borghese-rappresentativo) uno Stato non piú articolato dai diritti formali e dunque dal* diritto formale. *Questo equivoco è certo stato avallato dall'assunzione semplicistica della tematica del deperimento dello Stato e del diritto come un traguardo politico di breve termine e di facile raggiungimento. Ciò ha indotto a stringere anche i tempi della rimozione della divisione del lavoro e in genere ad accelerare i processi di trasformazione in base a schemi volontaristici e dottrinari anziché al reale ritmo dello sviluppo socio-economico. La conseguenza ultima è stata però, significativamente, che il nuovo Stato è stato concepito e realizzato... come uno Stato non-politico, nel quale cioè tutte le forme politiche, dai diritti di libertà alla rappresentanza, sono state svuotate e degradate nella supposizione che di esse non ci fosse piú bisogno. Ma la persistenza dei rapporti sociali ancora basati sulla divisione del lavoro ha ovviamente*

costretto a tenere in piedi una macchina statale che, privata dei diritti e delle libertà formali «borghesi», si è ridotta all'ossatura di uno Stato autoritario.

Tutto ciò viene molto ingiustamente e con scarsa sobrietà scientifica imputato a Marx. Se è vero, ma del tutto lecito teoricamente, che Marx ha calibrato i suoi ragionamenti sui tempi lunghi della storia, è non meno certo che le prospettive di breve termine sono in Marx cosí radicate nella critica dell'esistente che egli non anticipa quasi nessuna concreta indicazione politica. Il che torna a significare che le piú gravi responsabilità sono da attribuire tanto in sede interpretativa quanto in sede esecutiva a quanti (e sono moltissimi fra i seguaci di Marx) hanno per cosí dire ridotto le distanze fra la teoria e la pratica, fra la scienza e la politica.

Se è vero che, come suona la chiusa della Questione ebraica, «*l'emancipazione* sociale *dell'ebreo è l'*emancipazione della società dal giudaismo», *se cioè – piú in generale – l'emancipazione dell'individuo adoratore del proprio egoismo è l'emancipazione dei rapporti sociali pratici dalla atomizzazione della divisione del lavoro, bisognerà ben ritenere che fino a quando la trasformazione sociale non sarà completata l'orizzonte politico sarà segnato dal rapporto fra la tendenziale attuabilità del modello teorico e le necessità della concreta realtà. Ci mancherebbe altro che, in attesa della emancipazione sociale dal giudaismo, l'ebreo dovesse rinunciare alla sua emancipazione politico-giuridica. Gli capiterebbe nientemeno che di restar privo dell'una e dell'altra!*

Umberto Cerroni

Avvertenza

Gli scritti raccolti in questo volume, tranne l'ultimo, le Glosse *contro A. Ruge, comparvero nei* Deutsch-Französische Jahrbücher *(Annali franco-tedeschi), la rivista pubblicata a Parigi sotto la direzione di Marx e Ruge, della quale uscí un solo fascicolo, doppio, nel febbraio del 1844. Il fascicolo conteneva tra l'altro anche due scritti di Engels:* Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie *(Lineamenti di una critica dell'economia politica) e* Die Lage Englands. «Past and Present» by Thomas Carlyle *(La situazione dell'Inghilterra. «Passato e presente» di Th. Carlyle)*[1].

In questa nuova edizione la traduzione (condotta da Raniero Panzieri sul testo della Marx-Engels Gesamtausgabe, *prima sezione, v. 1, parte I e v. 3, pubblicata per la prima volta in K. Marx,* Un carteggio del 1843, *Roma, Edizioni Rinascita, 1954 e piú volte ristampata dagli Editori Riuniti col titolo* La questione ebraica e altri scritti giovanili, *a cura di Fausto Codino) è tratta dal III volume delle* Opere *di Marx-Engels (a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 147-204 e 206-224) dove è stata rivista da Nicola De Domenico sulla base del I volume dei MEW (Karl Marx-Friedrich Engels,* Werke, *Berlin, Dietz Verlag).*

I corsivi sono tutti di Marx e così le parentesi tonde, mentre le parentesi quadre contrassegnano gli interventi redazionali.

---

[1] Cfr., F. Engels, *Lineamenti di una critica politica dell'economia*, Roma, Editori Riuniti, 1977.

Un carteggio del 1843

Marx a Ruge

Sul battello verso D., marzo 1843

Sono in viaggio attraverso l'Olanda. A quanto posso vedere dai giornali locali e francesi, la Germania è sprofondata giú nel fango e vi sprofonderà ancor piú. Le assicuro che, anche ad essere ben lontani dal provare orgoglio nazionale, senza dubbio si prova vergogna nazionale, perfino in Olanda. Il piú piccolo olandese è pur sempre il cittadino di uno Stato in confronto al piú grande tedesco. E giudizi stranieri sul governo prussiano! Domina in essi un accordo terrorizzante, nessuno s'inganna piú su questo sistema e sulla sua natura semplice. A qualcosa, dunque, è pur servita la nuova scuola. L'abito di parata del liberalismo è caduto, e agli occhi di tutto il mondo sta, in tutta la sua nudità, il piú repellente dispotismo.

Anche questa è una rivelazione, se pur a rovescio. È una verità, che se non altro c'insegna a conoscere la vuotezza del nostro patriottismo, la mostruosità del nostro Stato, e a nasconderci la faccia. Lei mi guarderà sorridendo, e mi chiederà: che cosa ci si è guadagnato? Non per vergogna si fanno le rivoluzioni. Io rispondo: la vergogna è già una rivoluzione; essa è realmente la vittoria della rivoluzione francese sul patriottismo tedesco, dal quale era stata vinta nel 1813. La vergogna è una sorta di ira che si rivolge contro se stessa. E se un'intera nazione si vergognasse realmente, essa sarebbe come il leone, che prima di spiccare il balzo si ritrae su se stesso. Ammetto che in Germania non esiste ancora neppure la vergogna; al contrario, questi mise-

rabili sono tuttora patrioti. Ma quale altro sistema potrebbe far dileguare il loro patriottismo, se non questo ridicolo sistema del nuovo cavaliere?[1] La commedia del dispotismo che si rappresenta con noi, è per lui altrettanto pericolosa quanto lo fu un tempo la tragedia per gli Stuart e i Borboni. E anche se per un lungo periodo non si dovesse considerare questa commedia per ciò che essa realmente è, pure sarebbe già una rivoluzione. Lo Stato è una cosa troppo seria perché se ne faccia una arlecchinata. Forse si potrebbe far camminare per parecchio tempo col favore del vento una nave carica di pazzi ma essa andrebbe ugualmente incontro al suo destino, proprio perché i pazzi non ci crederebbero. Questo destino è la rivoluzione, la rivoluzione che è imminente.

Ruge a Marx

Berlino, marzo 1843

«È una dura sentenza, eppure la esprimo perché è la verità: non riesco a pensare nessun popolo piú dilaniato dei tedeschi. Tu vedi artigiani, non uomini, pensatori, non uomini, signori e servi, giovani e anziani, ma non uomini. Non è forse questo un campo di battaglia, dove mani e braccia e tutte le membra giacciono sparse alla rinfusa, mentre il sangue versato scorre sulla sabbia?» Hölderlin nell'*Iperione.* Ecco il motto del mio umore, e questo purtroppo non è nuovo; di tempo in tempo il medesimo oggetto provoca negli uomini simili reazioni. La Sua lettera è un'illusione. Il Suo coraggio non fa che demoralizzarmi ancor piú.

Noi vivremo dunque una rivoluzione politica? *Noi,* i coetanei di questi tedeschi? Amico mio, Lei crede ciò

[1] Federico Guglielmo IV di Prussia.

che desidera credere. Oh conosco bene queste cose! È molto dolce sperare, e molto amaro deporre ogni illusione. Ci vuole piú coraggio per la disperazione che per la speranza. Ma è il coraggio della ragione, e noi siamo arrivati ad un punto in cui non è piú lecito illudersi. Che cosa stiamo vivendo in questo momento? Una seconda edizione delle decisioni di Karlsbad[2], aumentata dall'abbandono della promessa libertà di stampa e migliorata dalla promessa della censura, un secondo fallimento dei tentativi di libertà politica, e questa volta senza Lipsia e senza *Bellealliance*[3], senza fatiche dalle quali si abbia motivo di riposare. Ora riposiamo dal riposo; e al riposo ci induce la semplice ripetizione dell'antica massima dispotica, la semplice trascrizione dei suoi titoli. Passiamo da una vergogna all'altra. Ho proprio lo stesso senso di oppressione e di degradazione del tempo delle conquiste napoleoniche, quando la Russia impose alla stampa tedesca una censura piú rigida; e se Lei trae un conforto dal fatto che oggi godiamo della stessa franchezza di allora, ciò non mi conforta affatto. Allorché a Erfurt, Napoleone rispose ai tedeschi che si congratulavano con lui chiamandolo *notre prince: Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître,* venne accolto da un applauso scrosciante. E se le nevi russe non gli avessero dato una risposta, lo sdegno tedesco dormirebbe ancora. Non mi dica che quella frase impudente è stata sanguinosamente vendicata, non mi obietti che la vendetta casuale sarebbe seguita necessariamente, che tutti i popoli si sarebbero distaccati dal nudo e crudo dispotismo non appena esso si fosse svelato appieno. Io voglio vedere un popolo che

[2] A Karlsbad, nell'agosto del 1819 un convegno di ministri degli Stati tedeschi prese severe decisioni contro il movimento nazionale e liberale.

[3] A Lipsia, nell'ottobre 1813, e a Bellealliance presso Waterloo, nel giugno 1815, i prussiani sconfissero gli eserciti napoleonici.

sente la sua onta indipendentemente da tutti gli altri popoli; io chiamo rivoluzione il rivoltarsi di tutti i cuori e l'innalzarsi di tutte le mani per l'onore dell'uomo libero, per il libero Stato che non appartiene ad alcun padrone, ma è l'Ente pubblico, che appartiene soltanto a se stesso. I tedeschi non giungeranno mai a tanto. Da tempo, ormai, sono storicamente rovinati. Che essi siano scesi dovunque in campo insieme con gli altri, non dimostra nulla. Ai popoli conquistati e soggiogati non viene risparmiato di battersi, ma essi non sono che gladiatori, che si battono per un fine estraneo e si sgozzano quando i loro padroni abbassano il pollice. «Vedete come il popolo si batte per noi» disse nel 1813 il re di Prussia. La Germania non è l'erede sopravvissuto, ma l'eredità di cui impadronirsi. I tedeschi non contano mai secondo i partiti in lotta, ma secondo il numero delle anime da vendere.

Lei afferma che l'ipocrisia liberale è smascherata. È vero, ed è avvenuto anche qualcosa di piú: gli uomini si sentono turbati e offesi, si odono amici e conoscenti ragionare insieme, dappertutto qui si parla del destino degli Stuart, e chi ha paura di dire parole imprudenti perlomeno scuote il capo, a significare come in lui qualche moto ci sia. Ma tutti parlano e parlano soltanto: c'è forse qualcuno che confida che il suo sdegno possa diventare generale? C'è qualcuno tanto folle da disconoscere i nostri borghesucci e la loro intramontabile pazienza ovina? Cinquant'anni sono trascorsi dalla Rivoluzione francese, e ora abbiamo vissuto il rinnovarsi di tutte le vergogne dell'antico dispotismo. E non mi dica che il secolo Decimonono non lo sopporterà. I tedeschi hanno risolto questo problema. Non soltanto lo sopportano, ma lo sopportano con patriottismo; e noi, che ne arrossiamo, proprio noi sappiamo che se lo meritano. Chi non avrebbe pensato che questa impressionante ricaduta dalla parola al silenzio, dalla speranza alla disperazione, da una condizione quasi umana a una

di totale schiavitú, non avrebbe ridestato tutti gli spiriti vitali, fatto montare il sangue al viso a chiunque, e suscitato un grido di sdegno generale? Il tedesco non aveva se non la libertà dello spirito, che anche l'uomo che sia schiavo di un altro può sempre avere, e anche questa, ora gli è strappata; i filosofi tedeschi furono già prima servi degli uomini, essi parlavano e tacevano a comando, Kant ce ne ha fornito le prove; ma si sopportava l'ardimento con cui, in astratto, proclamavano libero l'uomo. Ora anche questa libertà, cosiddetta scientifica o di principio, che si rassegna a non venir realizzata, è soppressa, e naturalmente si è trovata molta gente che va predicando la fede del Tasso[4]:

> ... Non crediate
> che l'impeto selvaggio della libertà mi gonfi il petto.
> L'uomo non è nato *per essere libero,*
> E per un nobile spirito non v'è felicità maggiore
> che *servire* un principe che egli onora.

E se volessimo obiettare: e se non lo onora? Essi ripeterebbero: non è nato per essere libero. Si tratta del suo concetto, non della sua felicità. Sí, Tasso ha ragione, un uomo che serve un altro uomo e che è chiamato schiavo può sentirsi felice, anzi può addirittura sentirsi nobile, la storia e la Turchia lo dimostrano. Ammesso dunque che non già uomo ed essere libero, ma uomo e schiavo siano un solo concetto, il vecchio mondo è giustificato.

Contro il fatto che gli uomini sono nati per servire ed essere proprietà dei loro signori naturali, venticinque anni dopo la rivoluzione i tedeschi non hanno avuto nulla da obiettare. I principi tedeschi si sono riuniti nella Confederazione germanica per ricostituire la

---

[4] Goethe, *Tasso,* atto II, scena prima.

loro proprietà privata sulla terra e sulle persone e per abrogare i «diritti dell'uomo». Ciò era antifrancese, ed essi furono applauditi. Ora a questo fatto segue la teoria, e perché la Germania non dovrebbe ascoltarla senza indignazione? Perché non consolarsi del proprio destino con il pensiero che cosí dev'essere, che *l'uomo non è nato per essere libero*?

E cosí è, in realtà questa generazione non è nata per essere libera. Trent'anni di desolazione politica e di una oppressione cosí degradante che perfino i pensieri e i sentimenti degli uomini erano sorvegliati e regolati dalla polizia segreta della censura, hanno lasciato la Germania, dal punto di vista politico, piú a zero di quanto non sia mai stata. Lei dice: la nave dei pazzi che è in balia del vento e delle onde non sfuggirà al suo destino, e questo destino è la rivoluzione. Ma non aggiunge: questa rivoluzione è la guarigione dei pazzi; al contrario, la sua immagine conduce soltanto al pensiero della fine. Ma io non Le concedo neppure la fine, che sarebbe ancora augurabile. Fisicamente, questo utile popolo non perirà, e spiritualmente o nella sua esistenza di popolo libero, è finito da tanto tempo.

Se giudico la Germania dalla sua storia passata o da quella attuale, non mi vorrà obiettare che tutta la sua storia è falsificata, e che tutta la sua odierna vita pubblica non rappresenta la vera situazione del popolo. Legga tutti i giornali che vuole, si persuaderà che non si smette – e mi vorrà concedere che la censura non impedisce ad alcuno di smettere – di glorificare la nostra libertà e felicità nazionale; e dica poi ad un inglese, ad un francese o anche soltanto a un olandese che questa non è cosa nostra, non è il nostro carattere.

Lo spirito tedesco, almeno quello che appare, è codardo, e non ho alcuno scrupolo di affermare che se non appare diverso la colpa è unicamente della sua natura codarda. Ovvero Lei vuole dar tanto credito alla sua esistenza privata, ai suoi meriti silenziosi, ai suoi

inediti discorsi conviviali, al pugno che esso stringe nella tasca, da pensare che l'onta del suo aspetto attuale potrà forse un giorno essere lavata dalla dignità del suo futuro? Oh, questo futuro tedesco! Dove è seminata la sua semenza? Forse nella ignominiosa storia che abbiamo vissuto sin qui? Ovvero nella disperazione di coloro che hanno qualche concetto di libertà e di dignità storica? O addirittura nel dileggio che i popoli stranieri riversano su di noi, e che ci fanno sentire nel modo piú acuto proprio quando hanno di noi la migliore opinione? Infatti essi non possono neppure immaginare il grado di insensibilità e di corruzione politica al quale siamo realmente discesi. Legga soltanto il *Times* intorno alla repressione della stampa in Prussia. Legga come parlano gli uomini liberi, legga quanto senso di dignità ci attribuiscono ancora, a noi che non ne possediamo affatto, e compianga la Prussia, compianga la Germania. Io so che appartengo ad esse; e non creda che mi voglia sottrarre all'onta generale. Mi rimproveri pure che non agisco meglio degli altri, mi stimoli a portare alla luce col nuovo principio un'epoca nuova e ad essere uno scrittore al quale seguirà un secolo libero, mi parli pure con tutta durezza, vi sono rassegnato. Il nostro popolo non ha futuro, che importa la nostra fama?

Marx a Ruge

Colonia, maggio 1843

La Sua lettera, carissimo amico, è una buona elegia, un canto funebre che toglie il respiro; ma politicamente non vale proprio nulla. Nessun popolo dispera, e anche se per lungo tempo dovesse sperare soltanto per stupidità, pure un giorno, dopo molti anni, per subita intelligenza adempirà tutti i suoi pii desideri.

Ma Lei mi ha contagiato, il Suo tema non è ancora

esaurito, voglio aggiungervi il finale, e quando tutto sarà finito mi porga la mano per ricominciare da capo. Lasciate che i morti seppelliscano e piangano i loro morti. Al contrario, è invidiabile essere i primi ad entrare vivi nella nuova vita; questa dev'essere la nostra sorte.

È vero, il vecchio mondo appartiene al filisteo. Ma noi non dobbiamo trattarlo come uno spauracchio dal quale si torce via timorosamente lo sguardo. Al contrario, dobbiamo fissarlo direttamente negli occhi. Vale la pena studiare questo signore del mondo.

Senza dubbio, signore del mondo lo è unicamente in quanto lo riempie con la sua società, cosí come i vermi un cadavere. Perciò la società di questi signori ha bisogno soltanto di una schiera di schiavi, e i proprietari di schiavi non hanno bisogno di essere liberi. Se pure, a cagione della loro proprietà su terre e persone, vengono detti signori in senso elevato, non per questo sono meno filistei della loro gente.

Uomini, sarebbero esseri dotati di spirito, liberi repubblicani. Ma i borghesucci non vogliono essere né l'uno né l'altro. Che resta loro di essere e di volere?

Ciò che essi vogliono, vivere e moltiplicarsi (e piú in là, dice Goethe, non ci va nessuno), lo vuole anche l'animale; al massimo un politicante tedesco potrebbe aggiungere che l'uomo *sa* di volerlo, e che il tedesco è tanto accorto da non volere altro.

Si dovrebbe prima ridestare nel petto di questi uomini l'umano sentimento di sé, la libertà. Soltanto questo sentimento, che con i Greci scomparve dal mondo e con il cristianesimo si dissolse nell'azzurro etere del cielo, può fare nuovamente della società una comunità di uomini per i loro fini supremi, uno Stato democratico.

Invece gli uomini che non si sentono uomini si moltiplicano per il loro signore, come un allevamento di schiavi o di cavalli. I signori ereditari sono il fine di questa società. Questo mondo appartiene ad essi. Essi lo

prendono com'è, e come sente di essere. Essi prendono anche se stessi come si trovano, e si accomodano là dove son cresciuti i loro piedi, sul collo di questi animali politici, che non conoscono altra vocazione che di essere loro «sottoposti, affezionati e devoti».

Il mondo dei filistei è *il mondo politico degli animali,* e se ne dovessimo riconoscere l'esistenza non ci resterebbe che dar semplicemente ragione allo status quo. Secoli di barbarie lo hanno partorito e formato, ed ora esiste come sistema coerente, il cui principio è il *mondo disumanizzato.* Il piú perfetto mondo di filistei, la nostra Germania, doveva dunque restare naturalmente assai indietro alla Rivoluzione francese, che restaurò l'uomo; e l'Aristotele tedesco che volesse dedurre la sua politica dalle nostre condizioni, dovrebbe apporvi in testa il motto: «L'uomo è un animale sociale ma totalmente impolitico», ma non potrebbe definire lo Stato piú giustamente di quel che già abbia fatto il signor Zöpfl, autore del *Diritto pubblico costituzionale in Germania.* Esso è, secondo lui, una «associazione di famiglie», la quale, continuiamo noi, per eredità e per possesso appartiene ad una famiglia superiore a tutte che si chiama dinastia. Quanto piú feconde si mostrano le famiglie, tanto piú felice è la gente, tanto piú grande lo Stato, tanto piú potente la dinastia, e per questo appunto nella Prussia esemplarmente dispotica alla nascita del settimo figlio viene corrisposto un premio di cinquanta talleri.

I tedeschi sono realisti tanto cauti che tutti i loro desideri e i loro piú alati pensieri non vanno oltre la nuda vita. E tale realtà, e non di piú, accettano coloro che governano su di essi. Anche questi uomini sono realisti, sono ben lontani da ogni pensiero e da ogni grandezza umana, ufficiali e proprietari terrieri ordinari, ma non sbagliano, hanno ragione, cosí come sono, essi bastano pienamente per sfruttare e dominare questo regno di animali, perché dominio e sfruttamento sono *un solo* concetto qui come dovunque. E se si fanno adorare e

se guardano oltre le brulicanti teste di questi esseri privi di cervello, che cosa è piú consono ad essi del pensiero di Napoleone alla Beresina? Si racconta di lui che, accennando al brulicare di coloro che annegavano, abbia esclamato al suo accompagnatore: *Voyez ces crapauds!* Questa diceria molto probabilmente è una menzogna, e ciononondimeno è vera. Il solo pensiero del dispotismo è il disprezzo per gli uomini, l'uomo disumanizzato, e questo pensiero ha il vantaggio, di fronte a molti altri, di essere contemporaneamente un fatto. Il despota vede sempre gli uomini degradati. Essi annegano dinanzi ai suoi occhi e per lui nella melma della vita comune, dalla quale però, come le rane, riemergono sempre. Se questa opinione si impone perfino a uomini che furono capaci di raggiungere grandi fini, come Napoleone prima della sua follia dinastica, come potrebbe un comunissimo re in una tale realtà essere idealista?

Il principio della monarchia in generale è l'uomo disprezzato, spregevole, *disumanizzato;* e Montesquieu ha veramente torto a voler far credere che è l'onore. Egli cerca di cavarsela con la distinzione tra monarchia, dispotismo e tirannia. Ma questi non sono che nomi diversi di *un solo* concetto, al massimo una differenza morale nello stesso principio. Là dove il principio monarchico è in maggioranza gli uomini sono in minoranza, là dove esso non viene posto in discussione non vi sono uomini. Perché mai un uomo come il re di Prussia, che non ha alcuna ragione di ritenere problematica la sua esistenza, non dovrebbe seguire unicamente i suoi capricci? E, poiché lo fa, che cosa ne vien fuori? Forse propositi contraddittori? Se è cosí, non ne vien fuori nulla. Tendenze impotenti? Esse sono ancor sempre l'unica realtà politica. Vergogna e imbarazzo? Non v'è che una vergogna e un imbarazzo, lo scendere dal trono. Fino a che il capriccio resta al suo posto ha ragione. Sia pur esso volubile, stordito, spregevole quanto vuole; è sempre buono abbastanza per governare un popolo che non abbia co-

nosciuto altra legge che l'arbitrio dei suoi re. Io non dico che un sistema stolto e la perdita del rispetto all'interno e all'estero resteranno senza conseguenze, non mi assumo l'assicurazione della nave dei pazzi; ma asserisco: il re di Prussia rimarrà un uomo del suo tempo finché questo mondo alla rovescia sarà il mondo reale.

Lei sa che mi occupo molto di quest'uomo. Anche quando aveva come organo soltanto il *Berliner politisches Wochenblatt,* ne riconoscevo il valore e la missione. Già con il giuramento di Königsberg egli giustificò la mia previsione che ormai la questione sarebbe divenuta puramente personale. Egli dichiarò che il suo cuore e il suo sentimento sarebbero stati la futura costituzione dei domini prussiani, del *suo* Stato; e, di fatto, in Prussia il re è il sistema. Egli è l'unica persona politica. La sua personalità determina il sistema in un modo o nell'altro. Ciò che egli fa, o che gli si lascia fare, ciò che pensa o che gli si mette in bocca, è ciò che in Prussia pensa o fa lo Stato. Dunque, è realmente un merito che l'attuale re l'abbia dichiarato con tanta disinvoltura.

Su di un solo punto si è errato per molto tempo, cioè nel ritenere che fosse rilevante conoscere quali desideri e pensieri avrebbe palesato il re. Ciò non poteva mutare nulla nelle cose, il filisteo è il materiale della monarchia, e il monarca è sempre soltanto il re dei filistei; egli non può liberare se stesso né la sua gente, farne uomini reali, finché ambedue le parti rimangano ciò che sono.

Il re di Prussia ha tentato di mutare il sistema con una teoria che realmente è assai diversa da quella di suo padre. Il destino di tale tentativo è noto. Esso è completamente fallito. È naturale. Quando si arriva al mondo politico degli animali, non vi sono reazioni se non entro i suoi confini, e non è possibile alcun progresso se non si abbandona la sua base e non si passa al mondo umano della democrazia.

Il vecchio re non voleva nulla di stravagante, era un filisteo e non aveva alcuna pretesa di spiritualità. Egli

sapeva che uno Stato di servi e il suo possesso hanno bisogno soltanto di un'esistenza prosaica, quieta. Il giovane re era piú vivace e piú sveglio, aveva idee grandi sull'onnipotenza del monarca, che ha per soli confini il suo cuore e il suo intelletto. Il vecchio, fossilizzato Stato di servi e di schiavi gli ripugnava. Egli lo voleva rendere vivo e adeguarlo interamente ai suoi desideri, sentimenti e pensieri; poteva ben pretenderlo nel *suo* Stato, se gli fosse riuscito. Donde i suoi discorsi e le sue effusioni liberali. Non la morta legge, ma il pieno, vivo cuore del re doveva reggere tutti i suoi sudditi. Egli voleva mettere in moto tutti i cuori e gli spiriti per i desideri del suo cuore ed i suoi piani a lungo nutriti. Ne è seguito un certo movimento; ma gli altri cuori non battevano come il suo, e i governati non potevano aprir bocca senza parlare della soppressione dell'antica signoria. Gli idealisti, che hanno l'impudenza di voler fare dell'uomo un uomo, presero la parola, e mentre il re fantasticava in tedesco antico, essi pensarono di poter filosofare in tedesco moderno. Senza dubbio questa era una cosa inaudita per la Prussia. Per un istante, parve che l'antico ordine delle cose fosse capovolto, le cose cominciarono addirittura a trasformarsi in uomini, vi furono perfino uomini che avevano un nome proprio, sebbene l'appello nominale non sia permesso nelle Diete; ma presto i servi dell'antico dispotismo posero fine a questa attività antitedesca. Non fu difficile portare apertamente a conflitto i desideri del re, che sognava un grande passato pieno di cavalieri, preti e servi della gleba; con i propositi degli idealisti, che erano esclusivamente una conseguenza della Rivoluzione francese, dunque pur sempre repubblica e un ordinamento di uomini liberi al posto di un ordinamento di cose morte. Quando questo conflitto fu divenuto sufficientemente acuto e scomodo, e il collerico re sufficientemente acuto si presentarono a lui i servi che avevano prima guidato con tanta facilità il corso delle cose, e gli

dichiararono che il re non agiva bene inducendo i suoi sudditi a discorsi inutili, che essi non avrebbero potuto governare una progenie di uomini parlanti. Anche il signore di tutti i russi di laggiú si era allarmato per il movimento nelle teste dei russi di quaggiú, ed esigeva il ristabilirsi dell'antico stato di quiete. E ne seguí una nuova edizione dell'antica proscrizione di tutti i desideri e pensieri degli uomini sui diritti e doveri dell'uomo, cioè il ritorno all'antico, fossilizzato Stato di servi nel quale lo schiavo serve in silenzio e il proprietario della terra e delle persone governa il piú possibile in silenzio, esclusivamente attraverso una servitú ben allevata e quietamente arrendevole. Né gli uni né gli altri possono dire ciò che vogliono, gli uni che intendono diventar uomini, gli altri che nel paese non ci possono essere uomini. Perciò il silenzio è l'unica scappatoia: *Muta pecora, prona et ventri oboedientia*[5].

Questo è il fallito tentativo di elevare lo Stato dei filistei sulle sue stesse basi, esso ha avuto l'esito di rendere manifesta per il dispotismo di tutto il mondo la necessità di essere brutale e l'impossibilità di essere umano. Un rapporto brutale può essere mantenuto in piedi soltanto con la brutalità. E cosí ho finito con il nostro compito comune, di guardare negli occhi il filisteo e il suo Stato. Non dirà che valuto troppo il presente; e se tuttavia non dispero di esso è soltanto perché la sua situazione disperata mi riempie di speranza. Non parlo affatto dell'incapacità dei signori e dell'indolenza dei servi e dei sudditi, i quali lasciano che tutto vada come piace a Dio; sebbene ambedue le cose sarebbero già sufficienti a provocare una catastrofe. Richiamo la Sua attenzione sul fatto che i nemici del filisteismo, in

---

[5] Gregge muto, prono e obbediente al ventre (la frase esatta in Sallustio, *Congiura di Catilina,* I, 1, dice: «*Veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit*» «Come le greggi che la natura fece prone al ventre»).

una parola tutti gli uomini che pensano e soffrono, sono giunti ad un'intesa per la quale in passato mancavano loro totalmente i mezzi, e che perfino il sistema passivo di moltiplicazione degli antichi sudditi arruola ogni giorno nuove reclute al servizio della nuova umanità. Il sistema dell'industria e del commercio, della proprietà e dello sfruttamento degli uomini, ancor piú rapidamente dell'aumento della popolazione conduce però all'interno della società attuale ad una rottura che il vecchio sistema non può sanare, perché esso in generale non sana e non crea, ma unicamente esiste e gode. L'esistenza dell'umanità sofferente che pensa, e dell'umanità pensante che viene oppressa, deve di necessità diventare insopportabile e indigeribile per il mondo animale dei filistei, che gode passivamente e ottusamente.

Da parte nostra, dobbiamo portare interamente alla luce del giorno il vecchio mondo e creare positivamente il nuovo mondo. Quanto piú a lungo gli eventi lasceranno tempo per riflettere all'umanità che pensa e tempo per riunirsi all'umanità che soffre, tanto piú perfetto verrà al mondo il frutto che il presente porta in grembo.

Bakunin a Ruge

Peterinsel sul Bielersee, maggio 1843

Il nostro amico M. mi ha comunicato la Sua lettera da Berlino. Lei sembra molto scoraggiato riguardo alla Germania. Lei vede soltanto la *famiglia* e il filisteo, stabbiato tra le anguste quattro mura con tutti i suoi pensieri e desideri, e non vuol credere alla primavera che lo inviterà ad uscirne. Caro amico, non perda la fede, non Lei almeno. Pensi che io, il russo, il barbaro, non l'abbandono, non abbandono la Germania, e Lei che si trova in mezzo al suo movimento, Lei che ne ha

vissuto gli inizi e venne sorpreso dal suo slancio, Lei vorrebbe ora condannare all'impotenza quelle stesse idee nelle quali prima confidava per intero, quando la loro forza non era ancora stata provata? Oh, ammetto senz'altro che passerà ancora molto tempo prima che spunti l'alba di un 1789 tedesco! Quando mai i tedeschi non sono rimasti indietro di secoli? Ma non per questo è tempo ora di restare con le mani in grembo e di disperare vilmente. Se uomini come Lei non credono piú al futuro della Germania, se non vogliono lavorare piú per esso, chi mai crederà, chi agirà? Scrivo questa lettera dalla roussoiana isola nel Bielersee[6]. Lei sa bene come io non viva di fantasie e di frasi; ma un fremito mi corre per le ossa al pensiero che proprio oggi che devo scrivere a Lei e su un tale argomento, io sia venuto in questo luogo. Oh, non v'è dubbio, la mia fede nella vittoria dell'umanità sopra i preti e i tiranni è la stessa fede che il grande esiliato riversò in tanti milioni di cuori, la stessa che egli aveva portato qui con sé. Rousseau e Voltaire, questi immortali, ridiventano giovani; essi celebrano la loro resurrezione nelle menti piú ricche d'ingegno della Germania; un grande entusiasmo per l'Umanesimo e per lo Stato, il cui principio ora è finalmente e realmente l'uomo, un odio ardente contro i preti e la loro empia contaminazione di ogni grandezza e verità umane, di nuovo compenetra il mondo. *La filosofia svolgerà ancora una volta quella funzione che tanto gloriosamente svolse in Francia;* e non è un suo demerito il fatto che la sua potenza e la paura che essa ispira siano divenute chiare prima ai suoi nemici che ad essa stessa. Essa è ingenua, dapprincipio non si aspetta alcuna lotta e persecuzione, poiché ritiene tutti gli uomini esseri razionali, e si rivolge alla loro ragione come

[6] Lago di Bienne, presso Berna, ai piedi del Giura, dove Rousseau, perseguitato dopo la pubblicazione del *Contratto sociale* e dell'*Emilio,* soggiornò nel 1765.

se questa fosse il loro signore assoluto. Rientra interamente nelle regole il fatto che i nostri avversari, i quali hanno la sfrontatezza di dichiarare: noi siamo irrazionali e tali vogliamo rimanere, con misure irrazionali abbiamo aperto la lotta pratica, la resistenza contro la ragione. Questa situazione prova soltanto la forza superiore della filosofia, questo gridare contro di essa è già la vittoria. Disse una volta Voltaire: «*Voi, uomini piccoli che godete di un piccolo impiego che vi dà una piccola autorità in un piccolo paese, voi gridate contro la filosofia?*». Per la Germania, noi viviamo nel secolo di Rousseau e di Voltaire, e «quelli tra noi che sono abbastanza giovani da poter godere i frutti del nostro lavoro, vedranno una grande rivoluzione e un tempo in cui varrà la pena di esseri nati». Noi possiamo ripetere anche queste parole di Voltaire, senza temere che la seconda volta vengano confermate nella storia meno della prima volta.

Oggi ancora i francesi sono i nostri maestri. Dal punto di vista politico essi hanno un vantaggio di secoli. E quante cose ne derivano! Questa potente letteratura, questa viva poesia e questa arte creatrice, questa educazione e spiritualizzazione di tutto il popolo, tutti rapporti che noi comprendiamo soltanto da lontano! Noi dobbiamo riguadagnare tempo, dobbiamo sferzare la nostra superbia metafisica che non riscalda il mondo, dobbiamo apprendere, dobbiamo lavorare giorno e notte, per giungere a vivere come uomini con uomini, per essere liberi e rendere liberi, dobbiamo – ritorno sempre a questo – impossessarci del nostro tempo con i nostri pensieri. Al pensatore e al poeta è dato di anticipare il futuro e di costruire un nuovo mondo di libertà e bellezza in mezzo al caos di rovina e di marciume che ci circonda.

E dinanzi a tutto questo, Lei iniziato al mistero delle eterne forze che il tempo partorirà dal suo grembo rinnovellate, vorrebbe disperare? Se Lei dispera della Germania, non dispera soltanto di se stesso, Lei rinunzia

alla forza della verità alla quale si è dedicato. Pochi uomini sono abbastanza nobili da dedicarsi interamente e senza riserve a tessere e costruire la verità liberatrice, pochi sono in grado di comunicare ai loro contemporanei questo moto del cuore e della mente; ma colui che ha saputo essere una volta la bocca della verità e soggiogare il mondo con il suono argentino della sua voce, ha una garanzia per la vittoria della sua causa, quale altri non possono raggiungere se non attraverso un pari lavoro ed un pari successo.

Ora, io ammetto che dobbiamo romperla con il nostro passato. Siamo stati battuti, e anche se fosse stata soltanto la forza bruta a ostacolare la via al movimento del pensiero e della poesia, questa stessa brutalità non sarebbe stata possibile se noi non avessimo condotto una vita astratta nel cielo della teoria erudita, se avessimo avuto il popolo dalla nostra parte. Noi non abbiamo portato dinanzi ad esso la sua causa. Non cosí i francesi. Anche i loro liberatori sarebbero stati sopraffatti, se fosse stato possibile.

Io so che lei ama i francesi perché ne sente la superiorità. Per una volontà forte, in una causa cosí grande, ciò è sufficiente per emularli e raggiungerli. Quale sentimento! Quale indicibile beatitudine questo sforzo e questa potenza! Oh come la invidio per il Suo lavoro, anzi per la Sua ira, poiché anche questo è il sentimento di tutti gli spiriti nobili del Suo popolo. Potessi anch'io operare con voi! Il mio sangue e la mia vita per la sua liberazione! Mi creda, esso si solleverà e raggiungerà la luce solare della storia umana. Non sempre l'onta dei germani, di essere i migliori servitori di ogni tirannia, sarà il loro vanto. Lei rimprovera a questo popolo di non essere libero, di essere soltanto un popolo di privati. Ma lei esprime soltanto ciò che è: come vorrebbe con ciò dimostrare ciò che sarà?

Forse che la Francia era in altre condizioni? E pure con quanta rapidità la Francia intera è diventata un ente

pubblico e i suoi figli uomini politici. A noi non è lecito abbandonare la causa del popolo, anche se esso stesso l'abbandona. Essi si staccano da noi, questi filistei, essi ci perseguitano; tanto piú fedelmente i loro figli si daranno alla nostra causa. I loro padri cercano di assassinare la libertà, essi per la libertà andranno a morire.

E quale vantaggio abbiamo sugli uomini del XVIII secolo? Essi parlavano in un'epoca di desolazione. Noi abbiamo vivi dinanzi agli occhi i giganteschi risultati delle loro idee, noi possiamo praticamente entrare in rapporto con essi. Se andiamo in Francia, se mettiamo il piede al di là del Reno, ecco ci troviamo di colpo in mezzo a quei nuovi elementi che in Germania ancora non sono neppure nati. La diffusione del pensiero politico in tutti gli strati della società, l'energia del pensiero e della parola, che anche nelle menti superiori si manifesta soltanto perché in ogni parola palpitante si sente il peso di tutto un popolo, tutto ciò oggi noi possiamo conoscere con una visione viva. Un viaggio in Francia e anche un abbastanza lungo soggiorno a Parigi sarebbe per noi del massimo giovamento.

La teoria tedesca ha ampiamente meritato di cadere cosí da tutti i suoi cieli, come ora le avviene, mentre rozzi teologi e stolti proprietari terrieri la scrollano per le orecchie come un cane da caccia e le additano le strade da percorrere. Buon per lei se la sua caduta la guarirà della sua superbia. Dipenderà interamente da lei, se ora vorrà trarre dal suo destino un insegnamento, e cioè che restando sulle cime solitarie e oscure essa è abbandonata, mentre soltanto nel cuore del popolo è al sicuro. Chi si guadagna il popolo, noi o voi? Ciò gridano ai filosofi questi oscuri castrati. Oh vergogna su questo fatto! Ma anche salute e onore ai valorosi che ora guidano vittoriosamente la causa dell'umanità.

Qui, qui soltanto incomincia la lotta, e cosí forte è la nostra causa che noi, pochi uomini dispersi e con le

mani legate, soltanto con il nostro grido di guerra riempiamo di terrore le loro moltitudini. Ebbene, in piedi! voglio sciogliere i vostri ceppi, o germani che volete diventar i greci, io lo Scita! Mandatemi le vostre opere! Nell'isola di Rousseau le farò stampare, e ancora una volta vorrò scrivere nel cielo della storia a lettere di fuoco: morte ai Persiani!

Ruge a Bakunin

Dresda, giugno 1843

Solo ora ho ricevuto la Sua lettera; ma il suo contenuto non invecchia tanto in fretta. Lei ha ragione. Realmente noi tedeschi siamo ancora tanto indietro che dobbiamo prima creare una nuova letteratura umana per guadagnare teoricamente il mondo, affinché piú tardi esso possieda idee secondo le quali operare. Forse potremo intraprendere una pubblicazione in comune in Francia, forse addirittura insieme ai francesi. Al riguardo voglio mettermi in comunicazione con i miei amici. Del testo Lei ha avuto torto a prendersela tanto a cuore per il fatto che a Berlino ero cosí scoraggiato. Tutti gli altri sono tanto piú soddisfatti, ed è sufficiente che il primo berlinese, il re, soddisfi un solo desiderio, perché sia compensato un mondo pieno di malumore. Non creda che io disconosca questi vasti desideri. Il cristianesimo, ad esempio, per cosí dire, è tutto. Ora esso è ristabilito, lo Stato è cristiano, un vero convento, il re è molto cristiano, e gli impiegati regi sono i piú cristiani di tutti. Ammetto che questa gente è pia soltanto perché non ne ha abbastanza di una sola servitú. Al servizio terreno di corte devono aggiungerne anche uno celeste; la servitú non dev'essere soltanto il loro ufficio, dev'essere anche la loro coscienza. E se i selvaggi nordamericani puniscono da sé, a frustate, i propri peccati,

spero che anche i popoli ancora una volta vorranno applicare *a questi cani del cielo* la stessa procedura. Ma, per il momento, chi non trova che tutto va bene nel regno di Dio? E certamente avrei preso piú viva parte alla sublimità generale, se non sospettassi che un malumore disingannato è sempre preferibile a una soddisfazione disingannata. Lei dirà ch'io avrei letto con profitto di Eulenspiegel, che in discesa era di malumore per la salita che sarebbe venuta poi; anche i berlinesi l'hanno letto, lo leggono sempre quando leggono la loro storia, ma senza profitto; e cosí rimangono dell'opinione che tutte le loro eulenspiegelerie siano buone spiritosaggini. Anche il loro cristianesimo li interessa soltanto come una buona spiritosaggine, come una frase geniale. È solleticante professare tutte le follie della superstizione e insieme indossare una tonaca sacra; è solleticante sentirsi ora appellare nello stile del Sacro romano impero, con «saluto e stretta di mano innanzi tutto», ovvero, in questo tempo irreligioso, sottoscrivere con la data di un qualsiasi giorno sacro, e poiché non è possibile datare anche da luoghi sacri, come S. Giovanni in Laterano o il Vaticano a Roma, è perlomeno solleticante promulgare dal castello dell'ateo Federico, la Bolla per la ricostituzione delle suore di carità o per la fondazione della cappella di S. Adalberto.

Ma non voglio correre ancora una volta il rischio di abitare sotto le palme, nemmeno nella fantasia. Addio, Berlino! Preferisco Dresda. Là tutto è raggiunto, là viene gustato tutto ciò che la Prussia, nonostante tutti gli sforzi del suo spirito ufficiale, non può riconquistare. Gli «stati», le corporazioni, le antiche leggi, il clero accanto al laicato, il prelato cattolico nella sala dei consiglieri di Stato, i calzoni e le calze nere anche per il clero cattolico, i divorzi con l'assistenza religiosa e la potenza del concistoro in tali occasioni, le feste domenicali e la multa da 16 groschen a 5 talleri per ogni profanatore

della festa, che faccia un lavoro rozzo, una società per la protezione degli animali ma nessuna per la protezione degli spazzacamini, nessuna contro la trascuratezza verso gli uomini – ma no, per non essere ingiusti non si deve dimenticare che un vero cristiano che prendeva sul serio l'umanesimo e cercò con mezzi assai ingegnosi di abolire i maltrattamenti ai bambini dei poveri, ha fatto naufragio non per la propria incapacità ma per l'eccellenza di ciò che già esisteva. La Sassonia reca in grembo, ringiovaniti, tutti gli splendori del passato; davvero non si studia abbastanza questo Eldorado dell'antica giurisprudenza e teologia, questo Sacro romano impero *en miniature*, i cui diversi uffici amministrativi e cariche amministrative distrettuali si dichiareranno ben presto indipendenti gli uni dagli altri, e la cui università di Lipsia da tempo già era indipendente dal corso infruttuoso della cultura spirituale dell'ampia, desolata Germania, per tacer dell'Europa. Ma non affermo, no, che la nazione sassone non faccia alcun progresso. Voglio raccontarLe una storia. Gli ebrei sono cattivi cristiani, perciò non partecipano di nessuna delle libertà del rimanente popolo sassone, non hanno diritti civili e politici, e non possono fare questa e quella cosa che invece uomini battezzati possono fare. Un tempo, la terrazza Brühl era il giardino Brühl. Accanto al ponte, dove ora è la scalinata, aveva una ripida muraglia, e dall'altro lato era chiusa. In molti giorni una sentinella non lasciava entrare nessuno, ma in nessun giorno un ebreo o un cane. Un giorno vi andò la moglie di un generale con un cane in braccio, e a motivo del cane venne respinta dalla sentinella. Indignata, la signora si lagnò presso il marito, il generale, e ne seguí un ordine che sopprimeva la consegna della sentinella contro i cani. Da allora, i cani entrarono di tanto in tanto nel giardino Brühl; ma gli ebrei? no, gli ebrei non ancora. Allora gli ebrei si appellarono e chiesero di essere equiparati ai cani. Il generale era nel piú grande imbarazzo. Doveva ritirare il

suo ordine, del quale non aveva previsto le conseguenze rivoluzionarie? La moglie sosteneva il diritto del suo cane e anche dei cani delle sue amiche. La cosa era ormai entrata nel costume, e gli ebrei, ciò era ben chiaro per il generale, avrebbero strillato orribilmente se nel secolo XIX non si fosse accordato ad essi il privilegio accordato ai cani, del quale pure avevano goduto per tutto il Medioevo. Il generale si decise dunque, sulla propria responsabilità, ad ammettere anche gli ebrei nel giardino Brühl, a meno che non fosse chiuso per la presenza della corte. L'indignazione fu grande, ma il vecchio guerriero le tenne testa. Vennero poi i russi. Il governatore generale Repnin nel 1813 non trovò alcuna corte. Certo egli pensò che neppure ne sarebbe tornata una, e trasformò il giardino Brühl nella terrazza Brühl, con la grande scalinata e il libero accesso che ha oggi. Ciò mosse ad ira il cuore di tutti i sassoni dabbene, e se i russi non fossero stati altrettanto popolari quanto i prussiani, sarebbe scoppiata una sommossa. Il popolo però non la pensò allo stesso modo, anzi arrivò fino ad ammazzare i magnifici fagiani del grande giardino, e si compiacque anche del fatto che i russi avessero aperto anche agli uomini questa passeggiata che nel passato era riservata ai fagiani. Ma uno, il piú dabbene di tutti i sassoni, un consigliere segreto del principe elettore, tuttora in vita, non ha mai perdonato ai russi la loro sconveniente smania di innovazioni, perturbatrice di ogni cosa. Egli non riconobbe né la terrazza Brühl né il grande giardino. Egli non sale né scende mai la «scalinata russa», egli passa sempre per la legittima porticina del fu «giardino Brühl», giammai porta con sé un cane o un ebreo, e nella «fagianaia» non percorre se non il sentiero centrale, che anche nel buon tempo antico era aperto al pubblico a piedi, tranne che nel periodo della cova.

Senza dubbio, questo conservatore cristiano è ragionevole, e se tutti i tedeschi fossero sassoni dabbene, e

se non vi fossero russi che di tempo in tempo vengono a inaugurare le loro passeggiate, o se non vi fossero francesi che a Jena tagliano loro il codino, o infine se non vi fossero neppure prussiani e nessuna smania di innovazioni nelle teste dei loro signori pagani e cristiani, in nessun luogo si vivrebbe piú tranquilli che a Dresda. Cosí invece, la nostra patria sassone, con tutta la sua magnificenza interna, deve per sempre temere dall'esterno grandi sconquassi.

Il mondo è perfetto dappertutto
dove non giunge *l'uomo* col suo tormento[7].

Feuerbach a Ruge

Bruckberg, giugno 1843

Le lettere e i piani letterari che mi comunica, mi han dato molto da pensare. La mia solitudine ha bisogno di queste cose, non trascuri di ripetere i Suoi invii. Il tramonto degli *Annali tedeschi*[8] mi ricorda il tramonto della Polonia. Gli sforzi di pochi uomini furono vani nel generale ristagno di una vita popolare imputridita.

In Germania non arriveremo tanto presto a cogliere i frutti. Tutto è marcio già nel terreno, l'una cosa in un modo, l'altra in un altro. Noi abbiamo bisogno di uomini nuovi. Ma questa volta essi non usciranno dalle paludi e dai boschi, come nelle trasmigrazioni dei popoli, dobbiamo generarli dai nostri lombi. E alla nuova stirpe il nuovo mondo dev'essere fatto conoscere attra-

---

[7] Dal dramma di Schiller *Die Braut von Messina* (La sposa di Messina) vv. 2590-91.

[8] *Deutsche Jahrbücher für Literatur und Kunst* (Annali tedeschi per la letteratura e l'arte) pubblicati da Arnold Ruge a Dresda dal 1° luglio 1841.

verso i pensieri e la poesia. A tutto si deve dar fondo. Un lavoro gigantesco di molte forze unite. Nessun legame con l'antico regime deve piú sussistere. Nuovo amore, nuova vita, dice Goethe; nuova dottrina, nuova vita, diciamo noi.

Non sempre la testa precede; essa è insieme la cosa piú mobile e la piú pesante. È nella testa che scaturisce il nuovo, ma è pure nella testa che il vecchio si aggrappa piú a lungo. Alla testa si abbandonano con gioia mani e piedi. Dunque, essa dev'essere pulita e purgata prima di tutto. La testa è il teorico, è il filosofo. Essa deve portare soltanto l'aspro giogo della pratica al quale l'abbiamo sottoposta, e imparare a dimorare umanamente in questo mondo sulle spalle di uomini attivi. Questa non è che una differenza nel modo di vivere. Che cosa è teoria, che cosa è pratica? In che consiste la loro differenza? Teorico è ciò che ancor si cela soltanto nella mia testa, pratico ciò che appare nelle teste di molti. Ciò che unisce molte teste fa massa, si allarga e si fa posto nel mondo. Se è possibile creare un organo nuovo per il nuovo principio, è un'attività che non va trascurata.

Ruge a Marx

Parigi, agosto 1843

Il nuovo Anacarsi e il nuovo filosofo mi hanno persuaso. È vero, la Polonia è crollata, ma la Polonia non è ancora perduta, questa voce sale senza posa dalle rovine, e se la Polonia volesse trarre ammaestramento dal suo destino e gettarsi nelle braccia della ragione e della democrazia, ciò vorrebbe proprio dire cessare di essere la Polonia, e senz'altro la si potrebbe salvare. «Nuova dottrina, nuova vita.» Proprio cosí! come la fede cattolica e la libertà aristocratica non salvano la Polonia, cosí

la filosofia teologica e la scienza aristocratica non potrebbero darci la libertà. Noi non possiamo continuare il nostro passato se non rompendo decisamente con esso. Gli *Annali* sono tramontati, la filosofia di Hegel appartiene al passato. Noi vogliamo fondare qui, a Parigi, un organo nel quale giudicare del tutto liberamente e con inflessibile schiettezza noi stessi e l'intera Germania. Questo soltanto è un ringiovanimento reale, un principio nuovo, una posizione nuova, una liberazione dall'angusta essenza del nazionalismo e un netto contraccolpo alla brutale reazione dei brutti mostri popolari che insieme al tiranno Napoleone inghiottirono anche l'umanesimo della rivoluzione. Filosofia e ristrettezza nazionale, come fu possibile metter d'accordo ambedue le cose, sia pure nel nome e nel titolo di un giornale? Una volta ancora, la Confederazione germanica ha proibito, e con ragione, la ricostituzione degli *Annali* «tedeschi»; essa ci grida: nessuna restaurazione! Com'è ragionevole! Noi dobbiamo intraprendere qualcosa di nuovo se in generale vogliamo fare qualcosa. Io mi occuperò del lato commerciale della cosa. Contiamo su di Lei. Mi scriva qualcosa intorno al piano del nuovo giornale, che Le accludo.

Marx a Ruge

Kreuznach, settembre 1843

Mi rallegro che Lei si sia deciso e che dallo sguardo retrospettivo sul passato rivolga i suoi pensieri in avanti verso una nuova impresa. Dunque a Parigi, l'antica scuola superiore di filosofia, *absit omen!* e nuova capitale del mondo nuovo. Ciò che è necessario, si compie: Perciò non dubito che si possano rimuovere tutti gli ostacoli, dei quali non disconosco certo il peso.

Ma l'impresa può riuscire o no; in ogni caso io sarò

a Parigi alla fine di questo mese perché l'aria di qui rende servi, e in Germania non vedo alcuno spazio per una libera attività.

In Germania tutto viene oppresso con la violenza, è sopravvenuta una vera anarchia dello spirito, il regime stesso della stupidità, e Zurigo obbedisce agli ordini di Berlino; perciò diventa sempre piú chiaro che si deve cercare un nuovo punto di raccolta per le menti che davvero pensano e sono indipendenti. Sono persuaso che il nostro piano corrisponde ad un bisogno reale, ed i bisogni reali devono potere essere realmente soddisfatti. Non dubito quindi dell'impresa, purché si faccia sul serio.

Quasi maggiori degli impedimenti esterni sembrano le difficoltà interne. Infatti, pur se non c'è alcun dubbio circa il «donde», regna però tanto maggiormente la confusione quanto al «verso dove». Ciascuno dovrà confessare a se stesso non soltanto che si è manifestata una anarchia generale tra i riformatori, ma che egli stesso non ha una visione esatta di ciò che si deve fare. Del resto, questo appunto è il vantaggio del nuovo indirizzo, per cui non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo. Fino ad ora, i filosofi avevano bella e pronta sulle loro cattedre da soluzione di tutti gli enigmi, e lo stolto mondo essoterico non aveva che da spalancare le fauci perché gli volassero in bocca le colombe arrostite della scienza assoluta. La filosofia si è mondanizzata, e la dimostrazione piú schiacciante di questo fatto è che la coscienza filosofica è coinvolta non soltanto esteriormente ma anche interiormente nel tormento della lotta. Se la costruzione del futuro e il ritrovamento di una soluzione valida per tutti i tempi non è affar nostro, tanto piú certo appare ciò che dobbiamo compiere al presente, e cioè la *critica spregiudicata di tutto ciò che esiste,* spregiudicata nel senso che in generale la critica non si atterrisce di fronte ai suoi risultati

e nemmeno di fronte al conflitto con le forze esistenti.

Perciò non sono d'accordo nell'innalzare una bandiera dogmatica; al contrario. Noi dobbiamo cercare di venire in aiuto ai dogmatici, affinché rendano chiari a se stessi i loro princípi. Cosí, soprattutto il *comunismo* è un'astrazione dogmatica, e con ciò ho in mente non un qualsiasi immaginario e possibile comunismo, ma il comunismo realmente esistente, quale lo predicano Cabet, Dézamy, Weitling, ecc. Questo stesso comunismo è soltanto una manifestazione particolare del principio umanistico, contaminata dal suo opposto, l'essenza privata. Soppressione della proprietà privata e comunismo, perciò, non sono affatto identici, e non a caso il comunismo ha visto sorgere dinanzi a sé altre dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon, ecc., ma necessariamente, perché esso stesso non è che una realizzazione particolare, unilaterale, del principio socialista.

E tutto il principio socialista, a sua volta, non è che uno degli aspetti, quello che concerne la *realtà* della vera essenza umana. Noi dobbiamo occuparci altrettanto dell'altro aspetto, dell'esistenza teorica dell'uomo, dunque far oggetto della nostra critica la religione, la scienza, ecc. Inoltre vogliamo influire sui nostri contemporanei, e specialmente sui nostri contemporanei tedeschi. Il problema è: come compiere tutto questo? Due fatti sono innegabili. In primo luogo la religione, e poi la politica sono gli oggetti che costituiscono l'interesse principale della Germania odierna. Bisogna rifarsi ad essi quali sono realmente, e non contrapporre loro un qualunque sistema, come ad esempio il *Voyage en Icarie*[9].

La ragione è sempre esistita, solo non sempre nella forma ragionevole. Il critico può dunque riannodarsi a qualunque forma della coscienza teorica e pratica, e

---

[9] Romanzo utopistico di Étienne Cabet (1788-1856) pubblicato nel 1840 a Parigi.

dalle forme *proprie* della realtà esistente sviluppar la vera realtà come loro dover essere e loro scopo finale. Quanto alla vita reale, proprio lo *Stato politico,* anche là dove non sia ancora consapevolmente compenetrato di esigenze socialiste, contiene in tutte le sue forme *moderne* le esigenze della ragione. Né si ferma a questo. Dappertutto esso presuppone la ragione come realizzata. Ma parimenti, dappertutto esso incorre nella contraddizione tra la sua destinazione ideale e le sue premesse reali.

Da questo conflitto dello Stato politico con se stesso, si può sviluppare perciò dovunque la verità sociale. Come la *religione* è l'indice delle lotte teoriche degli uomini, lo *Stato politico* lo è delle loro lotte pratiche. Lo Stato politico esprime dunque all'interno della sua forma *sub specie rei publicae* tutte le lotte, i bisogni, le verità sociali. Non è dunque affatto al di sotto della *hauteur des principes* far oggetto della critica la questione politica piú particolare, ad esempio, la differenza tra sistema corporativo e sistema rappresentativo. Infatti questa questione esprime soltanto in modo *politico* la differenza tra il dominio dell'uomo e il dominio della proprietà privata. Il critico dunque non soltanto può, ma deve affrontare queste questioni politiche (che, secondo l'opinione dei socialisti volgari sono al di sotto di ogni dignità). Illustrando i vantaggi del sistema rappresentativo su quello corporativo egli *interessa praticamente* un grande partito. Elevando il sistema rappresentativo dalla sua forma politica alla forma universale e dando risalto al significato vero che sta al fondo di esso, egli contemporaneamente costringe questo partito ad andare oltre se stesso, poiché la sua vittoria è insieme la sua perdita.

Nulla dunque ci impedisce di collegare la nostra critica con la critica della politica, con la presa di posizione nella politica, quindi con lotte *reali,* e di identificarla con esse. Allora non affronteremo il mondo in modo dottri-

nario, con un nuovo principio: qui è la verità, qui inginocchiati! Noi illustreremo al mondo nuovi princípi, traendoli dai princípi del mondo. Noi non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole.

La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza, che lo si ridesta dai sogni su se stesso, che gli si *spiegano* le sue proprie azioni. Tutto il nostro fine non può consistere in altra cosa, cosí come avviene anche nella critica della religione di Feuerbach, se non nel portare nella forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche.

Il nostro motto dev'essere dunque: riforma della coscienza non mediante dogmi, ma mediante l'analisi della coscienza mistica, oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso sia in modo politico. Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tracciare un trattino tra passato e futuro, bensí di realizzare i pensieri del passato. Si mostrerà infine come l'umanità non incominci un lavoro *nuovo,* ma porti a compimento consapevolmente il suo vecchio lavoro.

Possiamo dunque riassumere la tendenza del nostro giornale con *una sola parola:* chiarificazione con se stesso (filosofia critica) del nostro tempo rispetto alle sue lotte e ai suoi desideri. Questo è un lavoro per il mondo e per noi. Esso può essere soltanto opera di forze unite. Si tratta di una *confessione,* e non d'altro. Per farsi perdonare i suoi peccati, l'umanità non ha che da dichiararli per ciò che essi sono.

Premessa

Il 18 marzo 1843, in un estremo, vano, tentativo di evitare la decisione della censura di interdire il giornale a partire dal 1° aprile, Marx fece pubblicare l'annunzio delle proprie dimissioni da redattore capo della *Gazzetta renana*. Come dirà piú tardi, nella sua prefazione a *Per la critica dell'economia politica,* questo ritiro dalla «scena pubblica» fu seguito da mesi di intenso lavoro nella «stanza di studio» di Kreuznach, dove si era trasferito dopo il matrimonio con Jenny von Westphalen, sua fidanzata da sette anni.

Incerto sul suo futuro, Marx si dedicò con rinnovata intensità agli studi filosofici, proponendosi di riprendere e approfondire la critica radicale di Feuerbach ai fondamenti stessi del pensiero di Hegel, e di andarvi oltre. Nasce cosí il manoscritto *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,* un minuzioso confronto, paragrafo per paragrafo, con la parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel riguardante in particolare i poteri: quelli del sovrano, quelli del governo, quello legislativo. La *Critica* verrà pubblicata soltanto, tra il 1927 e il 1932, a Mosca, nell'edizione delle opere complete di Marx ed Engels, a cura di Rjazanov e Adoratskij. Ma una sua sintesi teorica apparve già, con il titolo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione,* nello stesso fascicolo doppio degli *Annali franco-tedeschi* (febbraio 1844) cui Marx contribuí anche con il saggio *Sulla questione ebraica.*

Questi due scritti sono strettamente interconnessi: con essi Marx, svincolandosi da ogni posizione meramente «politica», e sottolineando come stesse nella

«proprietà privata» il fondamento che impediva alla democrazia liberale di tramutarsi in una democrazia «vera», si pone già alle soglie di una scelta «comunista», che trarrà il suo completamento teorico-pratico nella individuazione del proletariato come polo fondante di una nuova società in grado di porre fine non solo alla alienazione «religiosa» posta in luce da Feuerbach e dalla sinistra hegeliana, ma da quella politica, che la rivoluzione democratico-borghese in Francia non aveva fatto che ribadire su nuove basi.

«Per la Germania *la critica della religione* nell'essenziale è compiuta, e la critica delle religione è il presupposto di ogni critica»: è questo l'inizio lapidario di *Per la critica.* E, in *Sulla questione ebraica:* «La religione per noi non costituisce piú il *fondamento,* bensí ormai soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana».

Già Bruno Bauer – dai cui articoli *La questione ebraica* e *La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi* Marx prende la mosse – aveva sottolineato che la lotta per la propria emancipazione da parte degli ebrei tedeschi, per il modo come l'avevano impostata, avrebbe potuto al piú condurre a fare ottenere loro lo statuto giuridico e politico che già avevano in Francia e in altri paesi; ma questa emancipazione, *«civile, politica»*, a suo giudizio, sarebbe rimasta soltanto formale, esteriore, sino a quando lo Stato non si fosse interamente liberato dal suo presupposto di presentarsi di fatto come «Stato cristiano» (per esempio nell'osservanza generalizzata della festività settimanale di domenica, e non di sabato, quale è per gli ebrei). «Lo Stato che presuppone la religione non è ancora uno Stato vero, reale», aveva concluso Bauer. «L'eliminazione *politica* della religione, di conseguenza, equivale per lui [Bauer] all'eliminazione della religione senz'altro», osserva Marx.

Qual è il limite, e l'inadeguatezza di questa posizione, apparentemente, rispetto alle richieste degli ebrei, avan-

zata e «critica»? La questione, l'«errore di Bauer» sta nel fatto che egli sottopone a critica solo lo «Stato cristiano», «non lo Stato in sé», che non ricerca «*il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana*». Ritorna qui il nodo centrale già affrontato da Marx nel suo esame puntuale della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Bauer è rimasto ancora legato a tale impostazione: «Si confronti l'intera sezione "La società civile" (pp. 8-9), che è abbozzata secondo le linee fondamentali della filosofia del diritto di Hegel. La società civile nel suo contrasto con lo Stato politico si riconosce necessaria, poiché si riconosce necessario lo Stato politico».

Da qui, da questa separazione, ma anche dialettica compresenza, di società politica e società civile, come di due «poli» reciprocamente necessari, Marx si inoltra in una direzione di ricerca che gli consente di porre – con straordinaria chiaroveggenza – le conseguenze di questa unità/separazione. Poniamo, egli dice, che lo Stato si liberi («si emancipi») dalla sua caratteristica di «Stato cristiano», come già, parzialmente, accade «nei liberi Stati dell'America del nord»; che cioè si sia già istituzionalmente considerata la religione, e i culti, come un fatto privato, inerente unicamente alle scelte del singolo entro la società civile. Ebbene, proprio il loro esempio di piena attuazione della «dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino» («Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose»), sancita dalla Costituzione rivoluzionaria francese del 1791, il loro porsi come «Stato politico perfetto», lungi dall'emancipare l'uomo dalla religione, vede, semmai, una ulteriore fioritura di essa.

Ciò accade – continua Marx – in quanto i diritti alla libertà di fede e di culto, diritti riconosciuti proprio dell'«uomo» in quanto tale, indipendentemente dai suoi «diritti di cittadino», «non sono altro che i diritti del *membro della società civile,* cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità». «Nes-

suno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoista, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare, piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica».

Siamo qui di fronte a un punto nodale della riflessione di Marx, a un presupposto essenziale delle modalità in cui si configura in lui la stessa ipotesi di comunismo: un termine – e un concetto – quest'ultimo, che non si incontra ancora in *Sulla questione ebraica*, né in *Per la critica*, ma che tutta l'argomentazione di Marx appare anticipare: troverà infatti la sua determinazione e il suo dispiegamento l'anno dopo, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

Radicale è infatti la critica del Marx di questi saggi del 1843 allo *Stato politico,* lo Stato democratico-borghese quale è emerso dalla Rivoluzione francese: se essa infatti ha costituito un enorme balzo in avanti rispetto al feudalesimo, se solo con essa trae origine la possibilità stessa di una «società civile», entro quest'ultima «l'uomo», il soggetto, «non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà del mestiere».

Siamo quindi, ci dice la conclusione di *Sulla questione ebraica,* di fronte alla realtà di un soggetto scisso, diviso: «L'emacipazione politica è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo *egoista indipendente,* dall'altro, al *cittadino,* alla persona morale».

Si pone perciò la questione di superare la «rivoluzione politica» e, in tal modo, sia lo «Stato» che la «società civile»: «Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico,* soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *forces propres* come forze *sociali*, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta».

Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione presenta un'ulteriore, decisiva, elaborazione del concetto stesso, marxiano, di rivoluzione sociale: la individuazione del soggetto collettivo, storicamente determinato, di quella «emancipazione umana» nel cui orizzonte si conclude *Sulla questione ebraica*: il proletariato.

La «critica della filosofia speculativa del diritto» – questo è il punto di snodo della elaborazione teorica di Marx – «non si perde in se stessa, ma procede ad assolvere *compiti* per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la *prassi*». Ma perché anche la «prassi» non risulti una parola vuota, essa deve riempirsi di un contenuto storico-sociale reale, concreto, storicamente determinato, che possa costituirsi come arma materiale della critica filosofica.

«Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali,* cosí il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali* e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei *tedeschi a uomini*».

La sottolineatura «i *tedeschi*» è dovuta al fatto che – secondo Marx – l'arretratezza «politica» stessa della Germania, spinge all'estremo limite l'esigenza di un

mutamento radicale. Ma è lo stesso Marx, nelle ultime parole del saggio, richiamandosi al «canto del gallo francese», ad anticipare che «l'emancipazione umana» e la prassi rivoluzionaria del proletariato non concernono solo la Germania, ma si pongono come esigenza generalizzata.

Ma perché proprio il proletariato? La risposta di Marx è insieme storica e teorica (e forse si potrebbe dire, come linguaggio odierno, «sociologica»). È storica, in quanto «l'irrompente movimento *industriale*» determina una crescente presenza del proletariato nel corpo produttivo e sociale della nazione. È teorica, in quanto nel proletariato Marx vede la «formazione di una classe con *catene radicali*», una classe che «per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale» e, pertanto, «che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere delle società».

Cosí, in questi due scritti del 1843 ci si presentano tutte le premesse dei *Manoscritti* dell'anno successivo, che, a loro volta, in stretta connessione con il movimento reale, con le lotte e con l'organizzazione operaia – del proletariato – troveranno un punto di arrivo nel *Manifesto del partito comunista*. Il percorso intellettuale di Marx troverà il suo inveramento nell'appello alla prassi rivoluzionaria.

Sulla questione ebraica

I. Bruno Bauer, *La questione ebraica* Braunschweig, 1843

Gli ebrei tedeschi chiedono l'emancipazione. Quale emancipazione essi chiedono? L'emancipazione *civile, politica.*

Bruno Bauer risponde loro: nessuno in Germania è politicamente emancipato. Noi stessi non siamo liberi. Come potremmo liberare voi? Voi ebrei siete *egoisti* se pretendete un'emancipazione particolare per voi in quanto ebrei. Voi dovreste, in quanto tedeschi, operare per l'emancipazione politica della Germania, in quanto uomini, per la emancipazione umana, e non sentire come un'eccezione alla regola il modo particolare della vostra oppressione e della vostra ignominia, ma piuttosto come conferma della regola.

O forse gli ebrei pretendono la parificazione con i *sudditi cristiani?* Ma cosí essi riconoscono, come legittimo lo *Stato cristiano,* cosí riconoscono il regime dell'asservimento generale. Perché dispiace loro il proprio giogo particolare, se accettano il giogo generale? Perché il tedesco dovrebbe interessarsi alla liberazione dell'ebreo, se l'ebreo non si interessa alla liberazione del tedesco?

Lo *Stato cristiano* conosce soltanto *privilegi.* In esso l'ebreo possiede il privilegio di essere ebreo. Come ebreo egli ha dei diritti che i cristiani non hanno. Perché chiede dei diritti che egli non ha e di cui i cristiani godono?

Volendo essere emancipato dallo Stato cristiano l'ebreo pretende che lo Stato cristiano abbandoni il suo pregiudizio *religioso.* Ma egli, l'ebreo, abbandona il *proprio* pregiudizio religioso? Ha dunque egli diritto di esi-

gere da un altro questa rinunzia alla religione?

Lo Stato cristiano non può, per *sua essenza,* emancipare l'ebreo; ma, aggiunge Bauer, l'ebreo per sua essenza non può venir emancipato. Fino a che lo Stato rimane cristiano e l'ebreo ebreo, ambedue saranno egualmente incapaci tanto di concedere che di ricevere l'emancipazione.

Lo Stato cristiano rispetto all'ebreo può comportarsi soltanto da Stato cristiano, cioè secondo il sistema del privilegio, poiché esso permette che l'ebreo sia distinto dagli altri sudditi, facendogli però sentire la pressione delle altre sfere distinte, e facendogliela sentire tanto piú severamente in quanto l'ebreo si trova in contrasto *religioso* rispetto alla religione dominante. Ma anche l'ebreo rispetto allo Stato può comportarsi soltanto da ebreo, cioè come uno straniero rispetto allo Stato, poiché egli alla nazionalità reale contrappone la sua nazionalità chimerica, alla legge reale la sua legge illusoria, poiché egli si immagina autorizzato a distinguersi dall'umanità, poiché egli per principio non prende parte alcuna al movimento storico, poiché egli spera in un futuro che non ha nulla in comune con il futuro generale dell'uomo, poiché egli ritiene se stesso membro del popolo ebraico, e il popolo ebraico il popolo eletto.

A quale titolo voi ebrei chiedete l'emancipazione? In considerazione della vostra religione? Ma essa è nemica mortale della religione dello Stato. Come cittadini? In Germania non vi sono cittadini. Come uomini? Voi non siete uomini, come non lo sono coloro ai quali fate appello.

Bauer ha posto in termini nuovi la questione dell'emancipazione degli ebrei, dopo aver fornito una critica delle posizioni e delle soluzioni precedenti del problema. Qual è, egli si domanda, *la natura* dell'ebreo che deve essere emancipato, dello Stato cristiano che deve emancipare? Egli risponde con una critica della religione ebraica, analizza il contrasto *religioso* tra ebrai-

smo e cristianesimo, spiega l'essenza dello Stato cristiano, tutto ciò con arditezza, acutezza, spirito, profondità e con uno stile tanto preciso quanto robusto ed energico.

Come dunque Bauer risolve la questione ebraica? Qual è il risultato? Il modo di formulare un problema è già la sua soluzione. La critica della questione ebraica è già la risposta alla questione ebraica. Eccone il succo: Dobbiamo emancipare noi stessi prima di poter emancipare altri.

La forma piú rigida del contrasto tra l'ebreo e il cristiano è il contrasto *religioso.* Come si risolve un contrasto? Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto *religioso? Eliminando la religione.* Quando ebreo e cristiano riconosceranno che le reciproche religioni non sono altro che *differenti stadi di sviluppo dello spirito umano,* non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla *storia,* e che *l'uomo* è il serpente che di esse si era rivestito, allora non si troveranno piú in rapporto religioso, ma ormai soltanto in un rapporto critico, *scientifico,* umano. La *scienza* sarà allora la loro unità. Ma i contrasti nella scienza si risolvono mediante la scienza stessa.

Invero all'ebreo *tedesco* si contrappone soprattutto la mancanza di emancipazione politica in generale e la pronunciata cristianità dello Stato. Nel senso di Bauer, tuttavia, la questione ebraica ha un significato generale, indipendente dalla specifica situazione tedesca. È la questione del rapporto tra religione e Stato, della *contraddizione tra il pregiudizio religioso e l'emancipazione politica.* L'emancipazione dalla religione viene posta come condizione, sia all'ebreo, che vuole essere emancipato politicamente, sia allo Stato, che deve emancipare ed essere esso stesso emancipato.

> «Bene, si dice, e lo dice lo stesso ebreo, l'ebreo deve essere emancipato non come ebreo, non per il fatto di es-

sere ebreo, non per il fatto di avere un principio cosí squisito, cosí universalmente umano della eticità; piuttosto l'*ebreo* cederà di fronte al *cittadino* e sarà *cittadino,* sebbene sia ebreo e debba restar tale; cioè egli è e resta *ebreo,* sebbene sia *cittadino e* viva in rapporti universalmente umani: alla fine, la sua essenza giudaica e limitata trionferà sempre sopra i suoi doveri umani e politici. Il *pregiudizio* resta, nonostante sia sorpassato da princípi *generali* Ma se resta, è piuttosto esso a sorpassare di molto ogni altra cosa.»

«Solo sofisticamente, in apparenza, l'ebreo potrebbe rimanere tale nella vita dello Stato; in tal caso, se egli volesse rimanere ebreo, la mera apparenza sarebbe l'essenziale e trionferebbe, cioè la sua *vita nello Stato* sarebbe soltanto apparenza, o una momentanea eccezione contro l'essenza e la regola» (*La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi. Einundzwanzig Bogen*, p. 57).

Vediamo, d'altra parte, come Bauer prospetta il compito dello Stato:

«La Francia» – si dice – «ha dato di recente» (dibattiti alla Camera dei deputati del 26 dicembre 1840) «riguardo alla questione ebraica, cosí come sempre per tutte le questioni *politiche,* lo spettacolo di una vita che è libera, ma che revoca la propria libertà nella legge, quindi anche la dichiara un'apparenza, e d'altra parte confuta la sua libera legge mediante l'azione» (*Questione ebraica*, p. 64).

«La libertà generale in Francia ancora non è legge, anche la *questione ebraica* ancora *non* è risolta, perché la libertà legale – il fatto che tutti i cittadini sono eguali – e limitata nella vita, la quale è ancora dominata e frantumata dai privilegi religiosi, e questa illibertà della vita reagisce sulla legge e la costringe a sanzionare la distinzione dei cittadini, in sé liberi, in oppressi e oppressori» (p. 65).

Quando dunque sarebbe risolta per la Francia la questione ebraica?

> «L'ebreo, ad esempio, dovrebbe aver cessato di essere ebreo quando non permettesse piú alla sua legge di impedirgli di assolvere ai suoi doveri verso lo Stato ed i suoi concittadini, quando, ad es., il sabato si presentasse alla Camera dei deputati e prendesse parte ai dibattiti pubblici. Ogni *privilegio religioso,* in generale, quindi anche il monopolio di una chiesa privilegiata, dovrebbe essere abolito, e se alcuni, o parecchi, o *anche la stragrande maggioranza, ritenessero di dover adempiere a doveri religiosi,* tale adempimento dovrebbe essere *loro* concesso come una cosa *meramente privata*» (p. 65) «Non vi sarà piú religione, se non vi saranno piú religioni privilegiate. Togliete alla religione la sua forza di esclusione, ed essa non esisterà più» (p. 66). «Come il signor Martin du Nord nella proposta di tralasciare nella legge la menzione della domenica vedeva la proposta di dichiarare che il cristianesimo aveva cessato di esistere, con lo stesso diritto (e tale diritto è perfettamente fondato) la dichiarazione che la legge del sabato non ha piú obbligatorietà per l'ebreo sarebbe la proclamazione della fine del giudaismo» (p. 71).

Bauer esige quindi, da un lato, che l'ebreo rinunci al giudaismo, e in generale l'uomo rinunci alla religione, per poter essere emancipato *civilmente.* D'altro lato, l'eliminazione *politica* della religione, di conseguenza, equivale per lui all'eliminazione della religione senz'altro. Lo Stato che presuppone la religione non è ancora uno Stato vero, reale.

«Senza dubbio, l'idea religiosa dà allo Stato delle garanzie. Ma a quale Stato? A che specie di Stato?» (p. 97).

Si rivela a questo punto l'*unilateralità* del modo di porre la questione ebraica.

Non bastava assolutamente chiedersi: chi deve emancipare? Chi deve essere emancipato? La critica avrebbe dovuto fare una terza domanda. Essa avrebbe dovuto chiedere: *di quale specie di emancipazione* si tratta? Quali condizioni sono implicite nell'essenza dell'emancipazione richiesta? La critica *dell'emancipazione politica* in sé avrebbe già costituito la critica conclusiva della questione ebraica e la sua vera risoluzione nella *«questione generale dell'epoca»*.

Ma poiché Bauer non discute la questione su questo piano, cade in contraddizioni. Egli pone condizioni che non sono implicite nell'essenza dell'emancipazione *politica stessa.* Egli solleva questioni che non rientrano nel suo compito e risolve compiti che lasciano irrisolta la sua questione. Quando Bauer dice degli avversari dell'emancipazione degli ebrei: «Il loro errore fu solo di presupporre lo Stato cristiano come l'unico vero, e di non sottoporlo a quella stessa critica con la quale avevano esaminato il giudaismo» (p. 3), non rileviamo l'errore di Bauer nel fatto che egli sottopone a critica *solo* lo «Stato cristiano», non lo «Stato in sé», che non ricerca *il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana,* e perciò pone condizioni che sono spiegabili soltanto con una acritica confusione tra l'emancipazione politica e quella umana in generale. Se Bauer domanda agli ebrei: dal vostro punto di vista avete voi il diritto di chiedere l'*emancipazione politica?* noi domandiamo a nostra volta: il punto di vista dell'emancipazione *politica* ha il diritto di esigere dagli ebrei l'abolizione del giudaismo, e dagli uomini in generale l'abolizione della religione?

La questione ebraica assume un aspetto differente secondo lo Stato nel quale si trova l'ebreo. In Germania, dove non esiste uno Stato politico, uno Stato in quanto Stato, la questione ebraica è una pura questione *teologica.* L'ebreo si trova in contrasto *religioso* con lo Stato, il quale riconosce come suo fondamento il cri-

stianesimo. Tale Stato è teologo *ex professo.* La critica è qui critica della teologia, critica a doppio taglio, critica della teologia cristiana e della teologia ebraica. Ma cosí ci muoviamo ancor sempre nel campo della teologia, per quanto *criticamente* ci muoviamo.

In Francia, Stato *costituzionale,* la questione ebraica è la questione del costituzionalismo, la questione della *incompletezza della emancipazione politica.* Poiché qui è conservata *l'apparenza* di una religione di Stato, sebbene in una formula vuota e in sé contraddittoria, la formula di una *religione della maggioranza,* il rapporto dell'ebreo con lo Stato conserva l'*apparenza* di un contrasto religioso, teologico.

Solo nei liberi Stati dell'America del nord – almeno in una parte di essi – la questione ebraica perde il suo significato *teologico* per diventare una questione realmente *mondana.* Solo là dove lo Stato politico esiste nella sua forma compiuta, il rapporto dell'ebreo, e in generale dell'uomo religioso, con lo Stato politico, dunque il rapporto della religione con lo Stato, può presentarsi nella sua peculiarità, nella sua purezza. La critica di questo rapporto cessa di essere teologica non appena lo Stato cessi di comportarsi in modo *teologico* nei riguardi della religione, non appena esso si comporti verso la religione di Stato, cioè *politicamente.* La critica diviene allora *critica dello Stato politico.* A questo punto, nel quale la questione cessa di essere *teologica,* la critica di Bauer cessa di essere critica.

«Negli Stati Uniti non esiste né una religione di Stato, né una religione ufficiale della maggioranza né un culto predomi-nante sugli altri Lo Stato è estraneo a tutti i culti («Marie ou l'esclavage aux Etats-Units ecc.», di G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214). Vi sono infatti Stati nordamericani nei quali *«la Costituzione non impone le credenze religiose e la pratica d'un culto come condizione dei privilegi politici»* (*ibidem*, p. 225). Tuttavia *«negli Stati*

Uniti non si crede che un uomo senza religione possa essere un uomo onesto» (*ibidem*, p. 224).

Ciononostante l'America del nord è per eccellenza il paese della religiosità, come assicurano unanimi Beaumont, Tocqueville, e l'inglese Hamilton. Gli Stati nordamericani, del resto, ci servono solo come esempio. La questione è: come si comporta l'emancipazione politica *compiuta* nei riguardi della religione. Se perfino nel paese dell'emancipazione politica compiuta noi troviamo non soltanto l'*esistenza,* ma l'esistenza *vivace* e *vitale* della religione, questo fatto testimonia che l'esistenza della religione non contraddice alla perfezione dello Stato. Ma poiché l'esistenza della religione è l'esistenza di un difetto, la fonte di tale difetto può ancora essere ricercata soltanto nell'*essenza* dello Stato stesso. La religione per noi non costituisce piú il *fondamento,* bensí ormai soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana. Per questo, noi spieghiamo il pregiudizio religioso dei liberi cittadini con il loro pregiudizio mondano. Noi riteniamo che essi debbano sopprimere la loro limitatezza religiosa, per poter sopprimere i loro limiti mondani. Affermiamo che essi sopprimeranno la loro limitatezza religiosa non appena avranno soppresso i loro limiti mondani. Noi non trasformiamo le questioni mondane in questioni teologiche. Trasformiamo le questioni teologiche in questioni mondane. Dopo che per lungo tempo la storia è stata risolta in superstizione, noi risolviamo la superstizione in storia. La questione del *rapporto tra l'emancipazione politica e la religione,* diviene per noi la questione del *rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana.* Noi critichiamo la debolezza religiosa dello Stato politico, in quanto critichiamo lo Stato politico, *facendo astrazione* dalle debolezze religiose nella sua costruzione mondana. Noi umanizziamo la contraddizione tra lo Stato e una *determinata religione,* ad esempio il *giudaismo,*

nella contraddizione tra lo Stato *e determinati elementi mondani,* la contraddizione dello Stato con la *religione in generale* nella contraddizione tra lo Stato e le sue *premesse.*

L'emancipazione *politica* dell'ebreo, del cristiano, in generale dell'uomo *religioso*, è l'*emancipazione dello Stato* dal giudaismo, dal cristianesimo, in generale dalla *religione.* Nella sua forma, nel modo proprio alla sua essenza, in quanto *Stato,* lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla *religione di Stato,* cioè quando lo Stato come Stato non professa religione alcuna, quando lo Stato riconosce piuttosto se stesso come Stato. L'emancipazione *politica* dalla religione non è l'emancipazione compiuta, senza contraddizioni, dalla religione, perché l'emancipazione politica non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana.

Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo *Stato* può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia *realmente* libero, che lo Stato può essere un *libero Stato* senza che l'uomo sia un *uomo libero.* Bauer stesso ammette ciò implicitamente, allorché pone all'emancipazione politica la seguente condizione:

> «Ogni privilegio religioso in generale, quindi anche il monopolio di una Chiesa privilegiata dovrebbe essere abolito, e se alcuni o parecchi, o anche la *stragrande maggioranza, ritenessero ancora di dover assolvere a doveri religiosi,* tale adempimento dovrebbe essere loro concesso come una *cosa meramente privata*» [Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, p. 65].

Lo *Stato* può dunque essersi emancipato dalla religione, persino se la *stragrande maggioranza è* ancora religiosa. E la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto di essere religiosa *privatim.*

Ma il comportamento dello Stato verso la religione,

e particolarmente dello *Stato libero,* non è tuttavia altro che il comportamento degli *uomini* che formano lo Stato, verso la religione. Ne consegue che l'uomo *per mezzo dello Stato, politicamente,* si libera di un limite, innalzandosi oltre tale limite, in contraddizione con se stesso, in un modo *astratto* e *limitato,* in un modo parziale. Ne consegue inoltre che l'uomo, liberandosi *politicamente,* si libera *per via indiretta,* attraverso un *mezzo,* anche se un *mezzo necessario.* Ne consegue infine che l'uomo, anche se con la mediazione dello Stato si proclama ateo, cioè se proclama ateo lo Stato, rimane ancor sempre prigioniero del pregiudizio religioso, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il riconoscersi dell'uomo per via indiretta. Attraverso un *mediatore.* Lo Stato è il mediatore tra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore che l'uomo carica di tutta la sua divinità, di tutto il suo *pregiudizio religioso,* cosí lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua mondanità, tutta la sua *spregiudicatezza umana.*

L'elevazione *politica* dell'uomo al di sopra della religione partecipa di tutti i difetti e i pregi dell'elevazione politica in generale. Lo Stato in quanto Stato annulla, ad es., la *proprietà privata,* l'uomo dichiara soppressa *politicamente* la proprietà privata non appena esso abolisce il *censo* per l'eleggibilità attiva e passiva, come è avvenuto in molti stati nordamericani. Hamilton interpreta assai giustamente questo fatto dal punto di vista politico: «*La grande massa ha trionfato sopra i proprietari e la ricchezza*». Non è forse idealmente soppressa la proprietà privata, dacché il nullatenente diviene legislatore del proprietario? Il *censo* è l'ultima forma *politica* di riconoscimento della proprietà privata.

Tuttavia, con l'annullamento politico della proprietà privata non solo non viene soppressa la proprietà privata, ma essa viene addirittura presupposta. Lo Stato

sopprime alla sua maniera, le differenze di *nascita,* di *condizione,* di *cultura,* di *professione,* dichiarando che nascita, condizione, cultura, professione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in egual misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, la professione *operino* nel *loro* modo, cioè come proprietà privata, come cultura, come professione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto,* lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente se stesso come *Stato politico,* e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi. Hegel definisce perciò molto esattamente il rapporto dello *Stato politico* con la religione, quando dice:

> «Affinché [...] lo Stato giunga a esistere come la realtà etica *consapevole* dello spirito, è necessario che esso si distingue dalla forma dell'autorità e della fede; ma tale distinzione compare solo in quanto la parte ecclesiastica in se stessa perviene alla *separazione; soltanto cosí al di sopra* delle Chiese *particolari* lo Stato ha acquistato l'*universalità* del pensiero, il principio della sua forma, e li reca ad esistenza» (Hegel, *Filosofia del diritto*, I edizione, p. 346).

Certamente! Solo cosí, *al di sopra* degli elementi *particolari*, lo Stato si costituisce come universalità.

Lo Stato politico perfetto è per sua essenza la *vita generica* dell'uomo, in *opposizione* alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera dello Stato, nella *società civile*, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensí nella *realtà,* nella *vita*, una doppia

vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si considera come *ente comunitario,* e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato,* che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Alla società civile lo Stato politico si rapporta nel modo spiritualistico in cui il cielo si rapporta alla terra. Rispetto ad essa si trova nel medesimo contrasto, e la vince nel medesimo modo in cui la religione vince la limitatezza del mondo profano, cioè dovendo insieme riconoscerla, restaurarla e lasciarsi da essa dominare. Nella sua realtà *più immediata,* nella società civile, l'uomo è un essere profano. Qui, dove per sé e per gli altri vale come individuo reale, egli è un fenomeno *non vero.* Viceversa, nello Stato, dove l'uomo vale come ente generico, egli è il membro immaginario di una sovranità immaginaria, è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreale.

Il conflitto nel quale si trova l'uomo come seguace di una religione *particolare,* con se stesso in quanto cittadino, con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione *mondana* tra lo Stato *politico* e la *società civile.* Per l'uomo in quanto *burgeois*, «la vita nello Stato è soltanto apparenza o una momentanea eccezione contro l'essenza e la regola». Certamente il *burgeois*, come l'ebreo, rimane nella vita solo sofisticamente, cosí come solo sofisticamente il *citoyen* rimane ebreo o *bourgeois;* ma a fare il sofisma non sono i singoli individui. Essa è la *sofistica dello Stato politico* stesso. La differenza tra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza tra il commerciante e il cittadino, tra il salariato giornaliero e il cittadino, tra il proprietario fondiario e il cittadino, tra l'*individuo vivente* e il *cittadino.* La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen,* nella quale si trova il membro della società civile con la sua *pelle di leone politica.*

Questo conflitto mondano, al quale infine si riduce la questione ebraica, il rapporto dello Stato politico coi suoi presupposti, siano pur essi elementi materiali come la proprietà privata ecc., o spirituali, come cultura, religione, il conflitto tra l'*interesse generale* e l'*interesse privato*, la scissione tra lo *Stato politico* e la *società civile,* questi contrasti mondani Bauer li lascia sussistere, mentre polemizza contro la loro espressione *religiosa.*

> Proprio il suo fondamento, il bisogno, che assicura alla *società civile* la sua sussistenza e *garantisce la sua necessità,* espone la sua sussistenza a continui pericoli, mantiene in essa un elemento di insicurezza e produce quella mescolanza, in continua vicenda, di miseria e ricchezza, di indigenza e prosperità, l'avvicendarsi in generale (p. 8).

Si confronti l'intera sezione: «La società civile» (pp. 8-9) che è abbozzata secondo le linee fondamentali della filosofia del diritto di Hegel. La società civile nel suo contrasto con lo Stato politico si riconosce necessaria, poiché si riconosce necessario lo Stato politico.

L'emancipazione *politica è* certamente un grande passo in avanti, non è bensí la forma ultima dell'emancipazione umana in generale, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana *entro* l'ordine mondiale attuale. S'intende: noi parliamo qui di reale, di pratica emancipazione.

L'uomo si emancipa *politicamente* dalla religione confinandola dal diritto pubblico al diritto privato. Essa non è piú lo spirito dello *Stato,* dove l'uomo – anche se in modo limitato, sotto forma particolare e in una particolare sfera – si comporta come ente generico, in comunità con altri uomini; essa è divenuta lo spirito della *società civile,* della sfera dell'egoismo, del *bellum omnium contra omnes.* Essa non è piú l'essenza della *comunità,* ma l'essenza della *distinzione.* Essa è divenuta l'espressione della *separazione* dell'uomo dalla sua *na-*

tura comunitaria, da sé e dagli altri uomini, ciò ch'essa era *originariamente*. Essa è ancora soltanto il riconoscimento astratto dell'assurdità particolare, del *capriccio privato,* dell'arbitrio. L'infinito frazionamento della religione nell'America del nord, ad es., già *esternamente* le conferisce la forma di una faccenda puramente individuale. Essa è stata relegata nel novero degli interessi privati, e, in quanto essenza della comunità, esiliata dalla comunità. Ma non ci si inganni circa i limiti della emancipazione politica. La scissione dell'uomo nell'uomo *pubblico* e nell'uomo *privato*, il *trasferimento* della religione dallo Stato alla società civile, non sono un gradino, sono il *compimento* dell'emancipazione politica, che pertanto sopprime la religiosità *reale* dell'uomo tanto poco quanto poco tende a sopprimerla.

La *scomposizione* dell'uomo nell'ebreo e nel cittadino, nel protestante e nel cittadino, nell'uomo religioso e nel cittadino, questa scomposizione non è una menzogna *contro* la qualità di cittadino, non è un modo di eludere l'emancipazione politica, essa è l'*emancipazione politica stessa*, è il modo *politico* di emanciparsi dalla religione. Certamente: in epoche in cui lo Stato politico in quanto Stato politico viene generato con violenza dalla società civile, in cui l'autoliberazione umana tende a compiersi sotto la forma dell'autoliberazione politica, lo Stato può e deve procedere fino alla *soppressione della religione,* fino all'*annientamento* della religione, ma solo cosí come procede alla soppressione della proprietà privata, ad imporre un massimo, alla confisca, all'imposta progressiva, come procede alla soppressione della vita con la *ghigliottina.* Nei momenti in cui prevale il suo sentimento di sé, la vita politica cerca di soffocare il suo presupposto, la società civile e i suoi elementi, e di costituirsi come la reale e non contraddittoria vita dell'uomo come genere. Essa può questo, nondimeno, solo attraverso una *violenta* contraddizione con le sue proprie condizioni di vita, solo dichiarando *per-*

manente la rivoluzione, e il dramma politico finisce perciò altrettanto necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società civile, cosí come la guerra finisce con la pace.

Anzi, non il cosiddetto Stato *cristiano,* che riconosce il cristianesimo come proprio fondamento, come religione di Stato e si comporta perciò in modo esclusivo verso le altre religioni, è lo Stato cristiano perfetto, ma lo è piuttosto lo Stato ateo, lo Stato democratico, lo Stato che confina la religione tra gli altri elementi della società civile. Lo Stato che è ancora teologo, che fa ancora in forma ufficiale professione di fede cristiana, che non osa ancora proclamarsi *Stato,* non è ancora riuscito a esprimere in forma *mondana* e *umana,* nella sua *realtà* in quanto Stato, il fondamento *umano*, la cui espressione esaltata è il cristianesimo. Il cosiddetto Stato cristiano è semplicemente il *non-Stato,* poiché non il cristianesimo come religione, ma soltanto lo *sfondo umano* della religione cristiana può attuarsi in creazioni idealmente umane.

Il cosiddetto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato, e per nulla affatto la realizzazione statale del cristianesimo. Lo Stato che riconosce ancora il cristianesimo nella forma della religione, non lo riconosce ancora nella forma dello Stato, perché si comporta ancora religiosamente verso la religione, cioè esso non è *l'attuazione reale* del fondamento umano della religione, poiché ancora si richiama alla *irrealtà,* alla figura *immaginaria* di questo nocciolo umano. Il cosiddetto Stato cristiano è lo Stato *incompiuto,* e la religione cristiana gli vale come *integrazione* e come *santificazione* della sua incompiutezza. La religione diviene quindi per esso necessariamente un mezzo, ed esso è lo Stato dell'*ipocrisia.* È cosa diversa se lo Stato *compiuto,* a causa del difetto insito nell'*essenza* universale dello Stato, annovera la religione tra i propri *presupposti* ov-

vero se lo Stato *incompiuto,* a causa del difetto insito nella sua *esistenza particolare,* in quanto Stato difettoso, dichiara proprio *fondamento* la religione. Nell'ultimo caso la religione diviene *politica incompiuta.* Nel primo caso, nella religione, si mostra l'incompiutezza stessa della *politica* compiuta. Il cosiddetto Stato cristiano ha bisogno della religione cristiana per potersi completare *come Stato.* Lo Stato democratico, lo Stato reale, non ha bisogno della religione per il proprio completamento politico. Esso può anzi astrarre dalla religione poiché in esso il fondamento umano della religione è attuato mondanamente. Il cosiddetto Stato cristiano, viceversa, si comporta politicamente verso la religione e religiosamente verso la politica. Se abbassa ad apparenza le forme statali, abbassa tuttavia parimenti ad apparenza la religione.

Per illustrare questa opposizione, esaminiamo la costruzione di Bauer dello Stato cristiano, che è derivata dalla concezione dello Stato cristiano-germanico.

> Di recente – dice Bauer – per dimostrare la *impossibilità* o *non-esistenza* di uno Stato cristiano si è rimandato molto spesso a quei precetti del Vangelo, che lo Stato [odierno] *non solo non* segue, ma *neppure può seguire, se non vuole* [come Stato] *dissolversi completamente.*
>
> Ma la questione non si risolve con tanta facilità. Che cosa esigono dunque quei precetti evangelici? La rinunzia soprannaturale a se stessi, la sottomissione all'autorità della rivelazione, l'allontanamento dallo Stato, la soppressione dei rapporti mondani. Orbene, tutto questo esige ed effettua lo Stato cristiano. Esso si è appropriato dello *spirito del Vangelo,* e se anche non lo ripete con le stesse parole del Vangelo, ciò accade solo perché esso esprime tale spirito in forme statali, cioè in forme che sono bensí prese a prestito dall'essenza dello Stato e da questo mondo, ma nella rigenerazione religiosa che devono subire, vengono abbassate ad apparenza. È l'allontana-

mento dallo Stato, il quale per attuarsi si serve delle forme statali (p. 55).

Bauer spiega quindi come il popolo dello Stato cristiano sia semplicemente un non-popolo, non abbia piú una volontà propria, ma possegga la sua vera esistenza nel capo al quale è soggetto, che tuttavia originariamente e per sua natura gli è estraneo, cioè gli è dato da Dio e gli è capitato senza sua cooperazione, come le leggi di questo popolo non siano opera sua bensí rivelazioni positive, come il suo capo supremo abbia bisogno presso il popolo vero e proprio, presso la massa, di mediatori privilegiati, come questa massa stessa si disgreghi in una quantità di cerchie particolari che il caso forma e determina, che si differenziano per i loro interessi, per le loro passioni e i loro pregiudizi particolari, e che, come privilegio, ricevono il permesso di isolarsi reciprocamente gli uni dagli altri, ecc. (p. 56).

Ma Bauer stesso dice:

> La politica, se non dev'essere nient'altro che religione, non può essere politica, cosí come la pulizia delle pentole, se deve avere valore di rito religioso, non può essere considerata una faccenda economica (p. 108).

Nello Stato cristiano-germanico, però, la religione è una «faccenda economica», come la «faccenda economica» è religione. Nello Stato cristiano-germanico il dominio della religione è la religione del dominio.

La separazione dello «spirito del Vangelo» dalla «lettera del Vangelo» è un atto *irreligioso*. Lo Stato che fa parlare il Vangelo con la lettera della politica, cioè con altra lettera che la lettera dello Spirito Santo, compie un sacrilegio, se non di fronte agli occhi degli uomini, per lo meno di fronte ai suoi stessi occhi religiosi. A quello Stato che riconosce il cristianesimo come sua

norma suprema, la *Bibbia* come sua *Charte,* si devono contrapporre le *parole* della Sacra Scrittura, perché la Scrittura è sacra fin nella parola. Questo Stato, come pure l'*immondizia umana* sulla quale esso si basa, cade in una contraddizione dolorosa, insormontabile dal punto di vista della coscienza religiosa, se lo si richiama a quei precetti del Vangelo che esso «non solo non segue, ma *neppure può seguire, se non vuole dissolversi completamente in quanto Stato*». E perché non vuole dissolversi completamente? Esso stesso non può rispondere a questa domanda, né a sé né ad altri. Dinanzi alla *sua propria coscienza,* lo Stato cristiano ufficiale è un *dover essere*, la cui realizzazione è irraggiungibile; soltanto mentendo a se stesso esso può constatare la *realtà* della propria esistenza, e pertanto rimane sempre per se stesso un oggetto di dubbio, un oggetto incerto, problematico. La critica ha dunque pienamente ragione di costringere lo Stato che si appella alla Bibbia a quel profondo turbamento della coscienza, in cui esso stesso non sa piú se è una *fantasia* o una *realtà*, in cui l'infamia dei suoi scopi *mondani,* ai quali la religione serve da copertura, entra in un conflitto insolubile con l'onestà della sua coscienza *religiosa*, cui la religione appare come lo scopo del mondo. Questo Stato può *riscattarsi* dal suo tormento interiore soltanto divenendo lo *sgherro* della Chiesa cattolica. Di fronte ad essa, che dichiara proprio corpo servente il potere mondano, lo Stato è impotente, impotente il potere *mondano* che asserisce di essere l'autorità dello spirito religioso.

Nel cosiddetto Stato cristiano ha bensí valore l'*estraneazione,* ma non l'*uomo.* L'unico uomo che abbia valore, il *re,* è un essere specificamente distinto dagli altri uomini e dunque un essere ancora religioso, direttamente collegato col cielo, con Dio. Le relazioni che qui predominano, sono ancora relazioni *fideistiche.* Lo spirito religioso, dunque, non è ancora realmente mondanizzato.

E del resto lo spirito religioso non può, *realmente*

mondanizzarsi: che cosa è infatti esso stesso se non la forma *non mondana* di un grado di sviluppo dello spirito umano? Lo spirito religioso può essere realizzato solo in quanto il grado di sviluppo dello spirito umano, di cui esso è l'espressione religiosa, si presenta e si costituisce nella sua forma *mondana*. Ciò avviene nello Stato *democratico*. Non il cristianesimo, bensí il *fondamento umano* del cristianesimo è il fondamento di questo Stato. La religione rimane la coscienza ideale, non mondana, dei suoi membri, poiché essa è la forma ideale *del grado di sviluppo umano* che in esso si attua.

I membri dello Stato politico sono religiosi a causa del dualismo tra la vita individuale e la vita del genere, tra la vita della società civile e la vita politica, sono religiosi in quanto l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua vera individualità, come la sua vita vera, sono religiosi poiché la religione è qui lo spirito della società civile, l'espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo. La democrazia politica è cristiana perché in essa l'uomo, non soltanto un uomo, ma ogni uomo, vale come essere *sovrano*, come essere supremo; si tratta però dell'uomo nella sua forma fenomenica incivile ed asociale, l'uomo nella sua esistenza casuale, l'uomo cosí come si trova, l'uomo corrotto, perduto e alienato a se stesso, assoggettato a rapporti ed elementi disumani ad opera dell'organizzazione della nostra società nel suo insieme, in una parola, l'uomo che non è ancora un *reale* ente generico. La finzione fantastica, il sogno, il postulato del cristianesimo, cioè la sovranità dell'uomo, ma in quanto ente estraneo e differente rispetto all'uomo reale, nella democrazia è realtà e presenza sensibile, massima mondana.

Nella democrazia perfetta, la stessa coscienza religiosa e teologica ha tanto piú valore religioso, teologico, quanto piú in apparenza è priva di importanza politica, di scopi terreni, affare dell'animo schivo del mondo,

espressione della limitatezza intellettuale, prodotto dell'arbitrio e della fantasia, quanto piú è realmente una vita nell'aldilà. Qui il cristianesimo giunge ad esprimere *praticamente* il suo significato religioso-universale, poiché le concezioni del mondo piú disparate si raccolgono l'una accanto all'altra nella forma del cristianesimo, e ancor piú perché esso non pone ad altri neppure piú l'esigenza del cristianesimo, bensí ormai solo quella della religione in generale, di una qualsiasi religione (cfr. il citato scritto di Beaumont). La coscienza religiosa si bea della ricchezza degli antagonismi religiosi e della varietà delle religioni.

Noi abbiamo dunque mostrato che l'emancipazione politica dalla religione lascia sussistere la religione, anche se non una religione privilegiata. La contraddizione nella quale il seguace di una religione particolare si trova con la sua qualità di cittadino, è solo *una parte* dell'universale *contraddizione mondana tra lo Stato politico e la società civile.* La perfezione dello Stato cristiano è lo Stato che si riconosce come Stato, e fa astrazione dalla religione dei suoi membri. L'emancipazione dello Stato dalla religione non è l'emancipazione dell'uomo reale dalla religione.

Noi non diciamo dunque agli ebrei, con Bauer: voi non potete essere emancipati politicamente senza emanciparvi radicalmente dal giudaismo. Piuttosto, diciamo loro: per il fatto che potete essere emancipati politicamente senza abbandonare completamente e coerentemente il giudaismo, per quanto l'*emancipazione politica* stessa non è l'emancipazione *umana*. Se voi ebrei volete essere emancipati politicamente, senza emancipare voi stessi umanamente, è perché l'incompletezza e la contraddizione non risiedono in voi soltanto, esse risiedono nell'*essenza* e nella *categoria* della emancipazione politica. Se voi siete irretiti in questa categoria, è perché partecipate dell'universale pregiudizio. Come lo Stato *agisce secondo il Vangelo,* allorché, sebbene Stato, si comporta cristianamente verso l'ebreo, cosí l'ebreo *agisce secondo*

la politica, allorché, sebbene ebreo, esige di godere dei diritti del cittadino.

Ma se l'uomo, quantunque ebreo, può essere emancipato politicamente, può ricevere diritti del cittadino, può pretendere e ricevere i cosiddetti *diritti dell'uomo?* Bauer lo *nega.*

> La questione è se l'ebreo in quanto tale, cioè l'ebreo che spontaneamente ammette di essere costretto dalla sua vera natura a vivere in eterno isolamento dagli altri, sia capace di ricevere gli *universali diritti dell'uomo* e di accordarli ad altri.
>
> L'idea dei diritti dell'uomo venne scoperta per il mondo cristiano appena nel secolo scorso. Essa non è innata nell'uomo, viene piuttosto conquistata solo nella lotta contro le tradizioni storiche nelle quali venne finora allevato l'uomo. I diritti dell'uomo non sono dunque un dono della natura, non sono stati recati in dote dalla storia trascorsa, bensí sono il premio della lotta contro l'accidentalità della nascita e contro i privilegi, che la storia ha finora trasmesso in eredità di generazione in generazione. Sono il risultato della cultura, e li può possedere solo colui che se li è guadagnati e meritati.
>
> Può dunque l'ebreo prenderne realmente possesso? Fino a che egli è ebreo, bisogna che, sulla natura umana, che dovrebbe legarlo in quanto uomo agli uomini, l'essenza limitata che lo fa ebreo riporti la vittoria e lo isoli dai non ebrei. Con tale isolamento egli proclama che l'essenza particolare che fa di lui un ebreo è la sua vera e suprema essenza, dinanzi alla quale l'essenza dell'uomo deve cedere.
>
> Allo stesso modo il cristiano, in quanto cristiano, non può concedere diritti dell'uomo (pp. 19, 20).

L'uomo, secondo Bauer, deve sacrificare il *«privilegio della fede»* per essere in grado di ricevere gli universali diritti dell'uomo. Consideriamo per un istante i cosiddetti diritti dell'uomo, e cioè i diritti dell'uomo

nella loro figura autentica, nella figura che possiedono presso i loro *scopritori,* i nordamericani e i francesi! In parte questi diritti dell'uomo sono diritti *politici,* diritti che vengono esercitati solo in comunione con gli altri. La *partecipazione* alla *comunità*, e cioè alla comunità *politica,* allo *Stato,* costituisce il loro contenuto. Essi cadono sotto la categoria della *libertà politica,* sotto la categoria dei *diritti del cittadino,* che, come vedemmo, non presuppongono affatto la soppressione coerente e positiva della religione, dunque neppure del giudaismo. Rimane da considerare l'altra parte dei diritti dell'uomo, i *droits de l'homme* in quanto essi sono distinti dai *droits du citoyen.*

Fra queste si trova la libertà di coscienza, il diritto di praticare un qualsivoglia culto. *Il privilegio della fede* viene riconosciuto espressamente o come *diritto dell'uomo,* o come conseguenza di un diritto dell'uomo, della libertà.

Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 1791, art. 10: «Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose». Nel titolo I della Costituzione del 1791 viene garantito come diritto dell'uomo: «La libertà di esercitare il *culto religioso* al quale aderisce».

Dichiarazione dei diritti dell'uomo ecc., 1793, annovera tra i diritti dell'uomo, art. 7: «Il libero esercizio dei culti». Anzi, in relazione al diritto di manifestare pubblicamente i propri pensieri e le proprie opinioni, di riunirsi, di praticare il proprio culto, è detto perfino: «La necessità di enunciare questi *diritti* presuppone o la presenza o il ricordo recente del dispotismo». Si confronti la Costituzione del 1795, titolo XIV, art. 354.

Costituzione della Pennsylvania, art. 9, § 3: «Tutti gli uomini hanno ricevuto dalla natura l'imprescrittibile *diritto* di adorare l'Onnipotente secondo l'ispirazione della propria coscienza, e nessuno può essere costretto con la forza della legge ad aderire, a istituire o sostenere contro

la sua volontà alcun culto o ministero religioso. In nessun caso l'autorità umana ha la potestà di interferire nelle questioni di coscienza e di controllare le forze dell'anima».

Costituzione del New Hampshire, articoli 5 e 6: «Dei diritti naturali alcuni sono per loro natura inalienabili, poiché non ve n'è alcuno equivalente che possa sostituirli. Fra questi rientrano i *diritti* di coscienza».

L'inconciliabilità della religione con i diritti dell'uomo è tanto poco implicita nel concetto dei diritti dell'uomo che il *diritto di essere religioso,* di essere religioso in qualsiasi modo, di praticare il culto della propria religione particolare, viene anzi espressamente annoverato tra i diritti dell'uomo. *Il privilegio della fede è un diritto universale dell'uomo.*

I *droits de l'homme*, i diritti dell'uomo, vengono in quanto *tali* distinti dai *droits du citoyen, dai* diritti del cittadino. Chi è l'*homme* distinto dal *citoyen*? Nient'altro che il *membro della società civile.* Perché il membro della società civile viene chiamato «uomo», uomo senz'altro, perché i suoi diritti vengono chiamati «*diritti dell'uomo*»? Donde spieghiamo questo fatto? Dal rapporto dello Stato politico con la società civile, dall'essenza dell'emancipazione politica.

Innanzi tutto costatiamo il fatto che i cosiddetti *diritti dell'uomo, i droits de l'homme*, come distinti dai *droits du citoyen* non sono altro che i diritti del *membro della società civile,* cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità. La costituzione piú radicale, la Costituzione del 1793 può dire:

Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.
Art. 2. «Questi diritti ecc.» (i diritti naturali e imprescrittibili) «sono: l'*eguaglianza,* la *libertà, la sicurezza,* la *proprietà*»

In che consiste la *libertà*?

> *Art. 6.* «La libertà è il potere che appartiene all'uomo di fare tutto ciò che non nuoce ai diritti degli altri», oppure, secondo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1791: «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri».

La libertà è dunque il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri. Il confine entro il quale ciascuno può muoversi *senza nocumento* altrui, è stabilito per mezzo della legge, come il limite tra due campi è stabilito per mezzo di un cippo. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa. Perché l'ebreo, secondo Bauer, è incapace di ricevere i diritti dell'uomo?

> Fino a che egli è ebreo, bisogna che, sulla natura umana, che dovrebbe legarlo in quanto uomo agli uomini, l'essenza limitata che lo fa ebreo riporti la vittoria e lo isoli dai non ebrei.

Ma il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il *diritto* a tale isolamento, il diritto dell'individuo *limitato*, limitato a se stesso.

L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla proprietà privata.

In che consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata?

> *Art. 16* (Costituzione del 1793): «Il diritto di *proprietà* è quello che appartiene ad ogni cittadino di godere e disporre a *proprio arbitrio* dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità».

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (*à son gré*), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la *realizzazione,* ma piuttosto il *limite* della sua libertà. Ma essa proclama innanzi tutto il diritto dell'uomo «di godere e di disporre a *proprio arbitrio* dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità.»

Restano ancora gli altri diritti dell'uomo, l'égalité e la sûreté.

L'égalité, qui nel suo significato non politico, non è altro che l'uguaglianza della *liberté* sopra descritta, e cioè: che ogni uomo viene ugualmente considerato come una siffatta monade che riposa su se stessa. La Costituzione del 1795 definisce così il concetto di tale uguaglianza, conforme al suo significato:

> *Art. 3* (Costituzione del 1795): «L'uguaglianza consiste nel fatto che la legge è uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca».

E la sûreté?

> *Art. 8* (Costituzione del 1793: «La sicurezza consiste nella protezione accordata dalla società ad ognuno dei suoi membri per la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà».

La *sicurezza* è il piú alto concetto sociale della società civile, il concetto della *polizia,* secondo cui l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi di-

ritti e della sua proprietà. In tal senso Hegel chiama la società civile: «Lo Stato del bisogno e dell'intelletto».

Col concetto di sicurezza la società civile non si innalza oltre il suo egoismo. La sicurezza è piuttosto l'*assicurazione* del suo egoismo.

Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoista, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè l'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.

È già abbastanza enigmatico il fatto che un popolo, il quale appunto incomincia a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente (*Dichiarazione del 1791*) il diritto dell'uomo egoista, isolato dal suo simile e dalla comunità, anzi ripeta tale proclamazione in un momento in cui soltanto la piú eroica dedizione può salvare la nazione ed è perciò imperiosamente richiesta, in un momento in cui dev'essere posto all'ordine del giorno il sacrificio di tutti gli interessi della società civile e l'egoismo dev'essere punito come un delitto (*Dichiarazione dei diritti dell'uomo* ecc. del 1793). Ancor piú enigmatico diviene questo fatto quando vediamo che la qualità del cittadino, di *membro della comunità politica* viene degradato dagli emancipatori politici addirittura a mero *mezzo* per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il citoyen viene considerato servo dell'homme egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comunitario viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si com-

porta come ente parziale, infine che non l'uomo come citoyen, bensí l'uomo come bourgeois viene preso per l'uomo *vero* e *proprio.*

> Il *fine* di ogni *associazione politica* è la *conservazione* dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo (*Dichiarazione dei diritti dell'uomo* ecc. del 1791, art. 2). Il *governo* è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili (*Dichiarazione* ecc. del 1793, art. 1).

Cosí, perfino nei momenti di un entusiasmo ancor giovanile ed esaltato dall'urgere delle circostanze, la vita politica si dimostra come puro *mezzo*, il cui scopo è la vita della società civile. In effetti, la sua prassi rivoluzionaria si trova in flagrante contraddizione con la sua teoria. Mentre, ad es., la sicurezza viene dichiarata un diritto dell'uomo, la violazione del segreto epistolare viene posta pubblicamente all'ordine del giorno. Mentre la «libertà *illimitata* di stampa» (*Costituzione del 1793*, art. 122) viene garantita come conseguenza del diritto dell'uomo alla libertà individuale, la libertà di stampa viene completamente annullata, dacché la «libertà di stampa non deve essere permessa quando comprometta la libertà generale» (Robespierre giovane, *Storia parlamentare della rivoluzione francese* di Buchez e Roux, v. 28, p. 159) cioè dunque: il diritto dell'uomo alla libertà cessa di essere un diritto non appena entra in conflitto con la vita *politica,* mentre, secondo la teoria, la vita politica è soltanto la garanzia dei diritti dell'uomo, dei diritti dell'uomo individuale, dunque deve essere abbandonata non appena contraddice al suo *scopo,* a questi diritti dell'uomo. Ma la prassi è soltanto l'eccezione, e la teoria è la regola. Che se poi si vuol considerare la prassi rivoluzionaria come la giusta impostazione del rapporto, rimane tuttavia da risolvere ancora l'enigma, perché nella coscienza degli emancipatori po-

litici il rapporto venga capovolto, e lo scopo appaia come mezzo, il mezzo come scopo. Questa illusione ottica della loro coscienza sarebbe ancor sempre il medesimo enigma, ancorché un enigma psicologico, teorico.

L'enigma si risolve semplicemente.

L'emancipazione politica è contemporaneamente la *dissoluzione* della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potestà del sovrano assoluto. La rivoluzione politica è la rivoluzione della società civile. Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la *feudalità*. La vecchia società civile aveva *immediatamente* un carattere *politico,* cioè, gli elementi della vita civile, come ad es. la proprietà o la famiglia, o il tipo di lavoro, nella forma del dominio fondiario, del ceto e della corporazione erano innalzati a elementi della vita dello Stato. In tale forma essi determinavano il rapporto del singolo individuo verso la *totalità statale,* cioè il suo rapporto *politico*, cioè il suo rapporto di separazione ed esclusione delle altre parti costitutive della società. Quell'organizzazione della vita del popolo, infatti, non innalzava a elementi sociali il possesso o il lavoro, ma piuttosto perfezionava la loro *separazione* dalla totalità statale e le costituiva in società *particolari* nella società. Cosí intanto le funzioni e le condizioni di vita della società civile erano ancor sempre politiche, anche se politiche nel senso della feudalità, cioè esse escludevano l'individuo dalla totalità statale, esse trasformavano il rapporto *particolare* della sua corporazione verso lo Stato nel suo proprio rapporto universale verso la vita del popolo, cosí come la sua determinata attività e situazione civile nella sua attività e situazione universale. L'unità dello Stato, nonché la coscienza, la volontà e l'attività di questa unità, ossia l'universale potere dello Stato, appaiono necessariamente, in conseguenza di questa organizzazione, come l'affare del pari *particolare* d'un sovrano assoluto separato dal popolo e dei suoi servitori.

La rivoluzione politica che abbatté questa potestà del sovrano assoluto e innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo, che costituí lo Stato politico come affare *universale,* cioè come Stato reale, spezzò necessariamente tutti i ceti, le corporazioni, le arti, i privilegi, che erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua essenza comunitaria. La rivoluzione politica *soppresse* con ciò il *carattere politico della società civile.* Essa spezzò la società civile nelle sue parti costitutive semplici, da un lato gli *individui,* dall'altro gli *elementi materiali e spirituali* che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui. Essa svincolò lo spirito politico, che era per cosí dire diviso, disgiunto, disperso nei diversi vicoli ciechi della società feudale; raccolse le sparse membra, lo liberò dalla mescolanza con la vita civile e lo costituí come la sfera della comunità, dell'*universale* interesse del popolo, in una ideale indipendenza da quegli elementi *particolari* della vita civile. La *determinata* attività e le determinate condizioni di vita decaddero a significato solo individuale. Esse non formarono piú il rapporto universale dell'individuo con la totalità dello Stato. L'interesse pubblico in quanto tale divenne piuttosto l'interesse universale di ciascun individuo, e la sua funzione politica divenne la sua funzione universale.

Ma il compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile. L'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu contemporaneamente l'emancipazione della società civile dalla politica, dall'*apparenza* stessa di un contenuto universale.

La società feudale fu risolta nel suo fondamento: l'*uomo.* Ma l'uomo quale realmente era, in quanto suo fondamento, l'uomo *egoista.*

Quest'uomo, il membro della società civile, è ora la

base, il presupposto dello Stato *politico.* Egli è da esso riconosciuto come tale nei diritti dell'uomo.

Ma la libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà sono piuttosto il riconoscimento dello *sfrenato* movimento degli elementi spirituali e materiali che formano il contenuto della sua vita.

L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà del mestiere.

La *costituzione dello Stato politico* e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti – il cui rapporto è il *diritto,* cosí come il rapporto degli uomini dei ceti e delle arti era il *privilegio* – si compie *in un medesimo atto.* L'uomo in quanto membro della società civile, l'uomo *non politico,* appare però necessariamente come l'uomo *naturale.* I *droits de l'homme* appaiono come *droits naturels,* dacché l'*attività autocosciente* si concentra nell'*atto politico.* L'uomo *egoistico* è il risultato *passivo* ed *ereditato* dalla società dissolta, oggetto della *certezza immediata,* dunque oggetto *naturale.* La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza *rivoluzionare* queste parti stesse né sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come verso il *fondamento della propria esistenza,* come verso un *presupposto* non ulteriormente fondato, perciò, come verso la *sua base naturale.* Infine l'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo *vero* e *proprio*, come l'*homme* distinto dal *citoyen,* poiché egli è l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona *allegorica, morale.* L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista,* l'uomo *vero* solo nella figura del *citoyen astratto.*

L'astrazione dell'uomo politico è descritta esattamente da Rousseau nel modo seguente:

> Chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per cosí dire, sentirsi in grado di *cambiare* la *natura umana;* di *trasformare* ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in una *parte* di un tutto piú grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere; di sostituire un'*esistenza parziale* e *morale* all'esistenza fisica e indipendente. Bisogna, in una parola, che tolga all'*uomo le forze che gli sono proprie* per dargliene di estranee a lui, di cui non possa fare uso se non col sussidio di altri (*Contratto sociale*, libro II, Londra 1782, p. 67)[1].

Ogni emancipazione è un *ricondurre* il mondo umano, i rapporti umani all'*uomo stesso.*

L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo *egoista indipendente,* dall'altro, al *cittadino,* alla persona morale.

Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico,* soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue «forces propres» come *forze sociali,* e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza *politica,* soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta.

---

[1] Cfr. Rousseau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, 1972, p. 296 (i corsivi sono di Marx).

II. Bruno Bauer, *«La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi»* (*Bogen aus der Schweiz*, edito da Georg Herwegh, Zurigo e Winterthur, 1843, pp. 56-71)

In questa forma Bauer tratta il rapporto della *religione ebraica e cristiana,* nonché il rapporto di esse verso la critica. Il loro rapporto verso la critica è il loro rapporto «verso la capacità di diventar liberi».

Ne consegue:

> Il cristiano deve sormontare solo un gradino, vale a dire la sua religione, per abbandonare la religione in generale – quindi per diventar libero – l'ebreo, viceversa, deve romperla non soltanto con la sua essenza di ebreo, ma anche con lo sviluppo nel quale la sua religione giunge a compimento, con uno sviluppo che gli è rimasto estraneo (p. 71).

Bauer dunque trasforma qui la questione dell'emancipazione degli ebrei in una questione puramente religiosa. Lo scrupolo teologico: chi ha maggiore possibilità di salvarsi, l'ebreo o il cristiano? si ripete nella forma illuminata: chi dei due è *piú capace di emancipazione*? In effetti, non ci si domanda piú: è il giudaismo o il cristianesimo che rende liberi? ma piuttosto: che cosa rende piú liberi, la negazione del giudaismo o la negazione del cristianesimo?

> Se vogliono diventar liberi, gli ebrei non devono professare il cristianesimo, ma un cristianesimo dissolto, una religione dissolta in generale, cioè l'illuminismo, la critica ed il suo risultato: la libera umanità (p. 70).

Si tratta ancor sempre per gli ebrei, di fare una *professione di fede,* ma non piú di professare il cristianesimo, bensí un cristianesimo dissolto.

Bauer pone agli ebrei l'esigenza di romperla con l'essenza della religione cristiana, una esigenza che, com'egli stesso dice, non procede dallo sviluppo del giudaismo.

Dato che alla fine della *Questione ebraica* Bauer aveva concepito il giudaismo solo come la grossolana critica religiosa del cristianesimo, e gli aveva quindi conferito un significato «soltanto» religioso, era da prevedersi che anche l'emancipazione degli ebrei si sarebbe trasformata in un atto filosofico-teologico.

Bauer intende l'essenza *ideale,* astratta dell'ebreo, la sua *religione*, come la sua *intera* essenza. A ragione perciò egli conclude: «L'ebreo non dà nulla all'umanità quando sdegna per se stesso la sua legge limitata», quando sopprime interamente il suo giudaismo (p. 65).

Il rapporto tra gli ebrei e i cristiani diviene di conseguenza il seguente: l'unico interesse del cristiano all'emancipazione dell'ebreo è un interesse universalmente umano, un interesse *teoretico*. Il giudaismo è un fatto oltraggioso per l'occhio religioso del cristiano. Non appena il suo occhio cessa di essere religioso, questo fatto cessa di essere oltraggioso. In sé e per sé, l'emancipazione dell'ebreo non è un lavoro per il cristiano.

L'ebreo, viceversa, per liberarsi, deve sostenere non soltanto il suo proprio lavoro, ma anche il lavoro del cristiano, la *Critica dei sinottici*, la *Vita di Gesú*[1], *ecc.*

«Questo è affar loro: essi determineranno a se stessi il loro destino; la storia però non si lascia beffare» (p. 71).

Noi cerchiamo di rompere la formulazione teologica della questione. La questione della capacità dell'ebreo a emanciparsi si trasforma per noi nella questione di

[1] *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841) di B. Bauer e *Das Leben Jesus* di D.F. Strauss.

quale particolare elemento *sociale* sia da superare per sopprimere il giudaismo. Infatti la capacità ad emanciparsi dell'ebreo d'oggi sta nel rapporto del giudaismo con l'emancipazione del mondo di oggi. Tale rapporto risulta necessariamente dalla posizione particolare del giudaismo nell'asservito mondo odierno.

Consideriamo l'ebreo reale mondano, non l'*ebreo del Sabbath*, come fa Bauer, ma l'*ebreo di tutti i giorni.*

Cerchiamo il segreto dell'ebreo non nella sua religione, bensí cerchiamo il segreto della religione nell'ebreo reale.

Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno *pratico*, l'*egoismo.*

Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *traffico.* Qual è il suo Dio mondano? Il *denaro.*

Ebbene, l'emancipazione dal *traffico* e dal *denaro,* dunque dal giudaismo pratico e reale, sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo.

Un'organizzazione della società che eliminasse i presupposti del traffico, dunque la possibilità del traffico, renderebbe impossibile l'ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe come un vapore inconsistente nella vitale atmosfera reale della società. D'altro lato: se l'ebreo riconosce come inconsistente questa sua essenza *pratica* e lavora per la sua eliminazione, distaccandosi dal suo sviluppo passato, lavora per l'*emancipazione umana* senz'altro, e si volge contro *la più alta* espressione *pratica* dell'autoestraneazione umana.

Noi riconosciamo dunque nel giudaismo un universale elemento *attuale antisociale*, il quale, attraverso lo sviluppo storico cui gli ebrei per questo lato cattivo hanno collaborato con zelo, venne sospinto fino al suo presente vertice, un vertice sul quale deve necessariamente dissolversi.

L'*emancipazione degli ebrei* nel suo significato ultimo è l'emancipazione dell'umanità dal *giudaismo.*

L'ebreo si è già emancipato in modo giudaico.

> L'ebreo che, ad es. a Vienna, è solo tollerato, con la sua potenza finanziaria determina il destino di tutto l'Impero. L'ebreo, che nel piú piccolo Stato tedesco può essere privo di diritti, decide delle sorti dell'Europa. Mentre le corporazioni e le associazioni di mestiere sono chiuse all'ebreo o gli sono ancora ostili, l'audacia dell'industria si fa beffe dell'ostinazione degli istituti medievali (B. Bauer, *Judenfrage*, p. 114).

Questo non è un fatto isolato. L'ebreo si è emancipato in modo giudaico non solo in quanto si è appropriato della potenza del denaro, ma altresí in quanto il denaro per mezzo di lui e senza di lui è diventato una potenza mondiale, e lo spirito pratico dell'ebreo lo spirito pratico dei popoli cristiani. Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei.

Il pio e politicamente libero abitante della Nuova Inghilterra – riferisce ad es. il colonnello Hamilton –

> è una specie di *Laocoonte*, il quale non fa neppure il piú piccolo sforzo per liberarsi dai serpenti che lo avvincono. *Mammona* è il loro idolo, essi lo pregano non soltanto con le loro labbra, ma con tutte le forze del loro corpo e del loro animo. La terra ai loro occhi altro non è se non una Borsa, ed essi sono convinti di non avere quaggiú altra destinazione che quella di diventare piú ricchi dei loro vicini. Il traffico si è impossessato di tutti i loro pensieri, lo scambio degli oggetti forma il loro unico svago. Quando viaggiano, si portano in giro, per cosí dire, la loro mercanzia e il loro ufficio sulla schiena, e non parlano che di interessi e di guadagno. Se per un istante perdono d'occhio i loro affari ciò avviene soltanto per ficcare il naso in quelli degli altri.

Invero il dominio pratico del giudaismo sul mondo cristiano ha raggiunto nel Nord America l'espressione

non equivoca, normale del fatto che l'*annunzio stesso del Vangelo,* la predicazione cristiana è divenuto un articolo di commercio, e il commerciante fallito traffica in Vangelo come l'evangelista arricchito traffica negli affari.

> Colui che vedete a capo d'una rispettabile congregazione ha cominciato col fare il commerciante; essendogli andato male il commercio s'è fatto ministro del culto; un altro ha debuttato col sacerdozio, ma appena ha avuto a disposizione una certa somma di denaro ha abbandonato il pulpito per i traffici. Agli occhi di moltissimi il ministero religioso è una vera e propria carriera industriale (Beaumont, op. cit., pp. 185, 186).

Secondo Bauer,

> è una situazione ipocrita, che in teoria all'ebreo vengano rifiutati i diritti politici, mentre in pratica egli possiede un potere enorme ed esercita *en gros* la sua influenza politica, che *en détail* gli viene ridotta» (*Judenfrage*, p. 114).

La contraddizione in cui si trova la potenza politica pratica dell'ebreo con i suoi diritti politici, è la contraddizione della politica con la potenza del denaro in generale. Mentre la prima sta idealmente al di sopra della seconda, nel fatto ne è divenuta la serva.

Il giudaismo si è mantenuto *a lato* del cristianesimo non soltanto come critica religiosa del cristianesimo, non soltanto come dubbio incarnato sulla nascita religiosa del cristianesimo, ma parimenti perché lo spirito pratico-giudaico, perché il giudaismo si è mantenuto nella società cristiana, anzi vi ha ottenuto la sua massima espansione. L'ebreo, che sta nella società civile come membro particolare, è solo la manifestazione particolare del giudaismo della società civile.

Il giudaismo si è conservato non già malgrado la storia, bensí ad opera della storia.

Dalle sue proprie viscere la società civile genera continuamente l'ebreo.

Qual era in sé e per sé il fondamento della religione ebraica? Il bisogno pratico, l'egoismo.

Il monoteismo dell'ebreo è perciò, nella realtà, il politeismo dei molti bisogni, un politeismo che persino della latrina fa un oggetto della legge divina. Il *bisogno pratico,* l'*egoismo*, è il principio della società civile, ed emerge come tale allo stato puro, non appena la società civile abbia completamente partorito lo Stato politico. Il dio *del bisogno pratico e dell'egoismo* è il *denaro.*

Il denaro è il geloso dio d'Israele, di fronte al quale nessun altro dio può esistere. Il denaro avvilisce tutti gli dèi dell'uomo, e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora.

Il dio degli ebrei si è mondanizzato, è divenuto un dio mondano. La cambiale è il dio reale dell'ebreo. Il suo dio è soltanto la cambiale illusoria.

La concezione che si acquista della natura sotto la signoria della proprietà privata e del denaro, è il reale disprezzo, la pratica degradazione della natura, che esiste bensí nella religione ebraica, ma esiste soltanto nell'immaginazione.

In questo senso Thomas Münzer dichiara insopportabile «che tutte le creature siano diventate proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, le piante sulla terra: anche la creatura dovrebbe diventar libera».

Ciò che si trova astrattamente nella religione ebraica, il disprezzo della teoria, dell'arte, della storia dell'uomo come fine a se stesso, è *il reale, consapevole punto di partenza*, la virtú dell'uomo del denaro. Lo stesso rapporto generico, il rapporto tra uomo e donna ecc., diviene un

oggetto di commercio! La donna è oggetto di traffico.

La *chimerica* nazionalità dell'ebreo è la nazionalità del commerciante, soprattutto del finanziere.

La legge senza patria dell'ebreo è soltanto la caricatura religiosa della moralità senza patria e del diritto in generale, dei riti soltanto *formali,* dei quali si circonda il mondo dell'egoismo.

Anche qui il rapporto piú alto dell'uomo è il rapporto *legale*, il rapporto verso leggi, che per lui valgono non perché siano le leggi della sua propria volontà ed essenza, ma perché esse *dominano* e perché l'apostasia da esse viene *vendicata.*

Il gesuitismo giudaico, il medesimo gesuitismo pratico che Bauer indica nel Talmud, è il rapporto del mondo dell'egoismo con le leggi che lo dominano, la cui astuta elusione è l'arte suprema di questo mondo.

Invero, il movimento di questo mondo entro le sue leggi è necessariamente una costante soppressione della legge.

Il *giudaismo,* come religione, non poteva svilupparsi ulteriormente, sul piano teorico, poiché la concezione del mondo propria del bisogno pratico è, per sua natura, angusta e si esaurisce in pochi tratti.

La religione del bisogno pratico, per la sua essenza, poteva trovare il compimento non nella teoria ma soltanto nella *prassi,* appunto perché la sua verità è la prassi.

Il giudaismo non poteva creare un nuovo mondo; esso poteva solo attirare nell'ambito della propria operosità le nuove creazioni e i nuovi rapporti del mondo, perché il bisogno pratico, il cui intelletto è l'egoismo, si comporta passivamente e non si amplia a piacere, ma si trova *ampliato* con il progressivo sviluppo delle condizioni sociali.

Il giudaismo raggiunge il suo vertice col perfezionamento della società civile; ma la società civile si compie soltanto nel mondo *cristiano.* Soltanto sotto la signoria

del cristianesimo, che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società civile poteva separarsi completamente dalla vita dello Stato, lacerare tutti i nostri legami dell'uomo col genere, porre l'egoismo, il bisogno particolaristico, al posto di questi legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri.

Il cristianesimo è scaturito dal giudaismo. Nel giudaismo esso si è nuovamente dissolto.

Il cristiano era fin da principio l'ebreo teorizzante, l'ebreo è perciò il cristiano pratico, e il cristiano pratico è diventato nuovamente ebreo.

Solo in apparenza il cristianesimo aveva superato il giudaismo. Esso era troppo *nobile,* troppo spirituale per rimuovere la grossolanità del bisogno pratico in altro modo che mediante l'elevazione nel puro aere.

Il cristianesimo è l'idea sublime del giudaismo, il giudaismo è la piatta applicazione utilitaristica del cristianesimo, ma questa applicazione poteva diventare universale soltanto dopo che il cristianesimo in quanto religione perfetta avesse compiuto *teoricamente* l'autoestraneazione dell'uomo da sé e dalla natura.

Solo allora il giudaismo poteva pervenire alla signoria universale e fare dell'uomo espropriato, della natura espropriata oggetti *alienabili,* vendibili, caduti in balia del bisogno egoistico, del traffico.

L'alienazione è la pratica dell'espropriazione. Come uomo, fino a che è schiavo del pregiudizio religioso, sa oggettivare il proprio essere soltanto facendone un *estraneo* essere fantastico, cosí sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo, e conferendo ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro.

Il cristiano egoismo della beatitudine nella sua pra-

tica compiuta si capovolge necessariamente nell'egoismo fisico dell'ebreo, il bisogno celeste in quello terreno, il soggettivismo nell'egoismo. Noi spieghiamo la tenacia dell'ebreo non con la sua religione, ma piuttosto col fondamento umano della sua religione, il bisogno pratico, l'egoismo.

Poiché l'essenza reale dell'ebreo si è universalmente realizzata e mondanizzata nella società civile, la società civile non poteva convincere l'ebreo della *irrealtà*, della sua essenza *religiosa*, che è appunto soltanto la concezione ideale del bisogno pratico. Dunque non soltanto nel Pentateuco o nel Talmud, ma nella società odierna noi troviamo l'essenza dell'ebreo odierno, non come essere astratto ma come essere supremamente empirico, non soltanto come limitatezza dell'ebreo, ma come limitatezza giudaica della società.

Non appena la società perverrà a sopprimere l'essenza *empirica* del giudaismo, il traffico e i suoi presupposti, l'ebreo diventerà *impossibile,* perché la sua coscienza non avrà piú alcun oggetto, perché la base soggettiva del giudaismo, il bisogno pratico si umanizzerà, perché sarà abolito il conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza generica dell'uomo.

L'emancipazione *sociale* dell'ebreo è l'*emancipazione della società dal giudaismo.*

Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione

Introduzione

Per la Germania, la *critica della religione* nell'essenziale è compiuta, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica.

L'esistenza *profana* dell'errore è compromessa dacché è stata confutata la sua *celeste oratio pro aris et focis.* L'uomo, il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, non ha trovato che l'*immagine riflessa* di se stesso, non sarà piú disposto a trovare soltanto *l'immagine* di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà.

Il fondamento della critica irreligiosa è: *l'uomo fa la religione,* e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'*uomo* non è un'entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è *il mondo dell'uomo,* lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo,* poiché essi sono un *mondo capovolto.* La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico; la sua logica in forma popolare, il suo punto d'onore spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana, poiché l'*essenza umana* non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque, mediatamente, la lotta contro *quel mondo,* del quale la religione è l'*aroma* spirituale.

La miseria *religiosa* è insieme l'*espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La reli-

gione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, cosí come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'*oppio* del popolo.

Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigere la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'*esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è, in *germe*, la *critica della valle di lacrime,* di cui la religione è l'*aureola*.

La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconfortante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, dia forma alla sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e, perciò, intorno al suo sole reale. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso.

È dunque *compito della storia,* una volta scomparso l'*al di là della verità,* quello di ristabilire la *verità dell'al di qua*. E innanzi tutto è *compito della filosofia,* la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestraneazione umana, smascherare l'autoestraneazione *nelle sue figure profane*. La critica del cielo si trasforma cosí nella critica della terra, la *critica della religione* nella *critica del diritto*, la *critica della teologia* nella *critica della politica*.

La seguente trattazione – un contributo a tale lavoro – si rifà inizialmente non già all'originale ma ad una copia, alla *filosofia* tedesca del diritto e dello Stato, e ciò per nessun'altra ragione se non quella che essa si rifà alla *Germania*.

Se ci si volesse ricollegare direttamente allo *status quo* tedesco, sia pure nell'unico modo adeguato, cioè negativamente, il risultato rimarrebbe sempre un *anacronismo*. Persino la negazione del nostro presente po-

litico si trova già, come un fatto polveroso, nella soffitta storica dei popoli moderni. Se nego i codini incipriati, mi rimangono pur sempre i codini non incipriati. Se nego le condizioni del 1843, mi trovo, secondo il calendario francese, appena nell'anno 1789, ben lungi dunque dal punto focale del presente.

Anzi, la storia tedesca si vanta di avere un corso che nessun popolo dell'olimpo storico le ha mostrato e che nessuno imiterà. Noi abbiamo infatti condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni. Abbiamo subito le restaurazioni, in primo luogo, perché altri popoli osarono una rivoluzione, in secondo luogo, perché altri popoli subirono una controrivoluzione, una volta perché i nostri signori avevano paura e un'altra perché i nostri signori non avevano paura. Noi, coi nostri pastori alla testa, ci trovammo sempre una sola volta in compagnia della libertà, nel *giorno della sua sepoltura.*

Una scuola che legittima l'infamia di oggi con l'infamia di ieri, una scuola che dichiara ribelle ogni grido dei servi della gleba contro lo staffile, purché lo staffile sia uno staffile annoso, avíto, storico, una scuola alla quale la storia mostra soltanto il suo *a posteriori,* cosí come il Dio d'Israele al suo servo Mosè, la *scuola storica del diritto,* avrebbe perciò inventato la storia tedesca, se non fosse stata essa stessa un'invenzione della storia tedesca. Come Shylock, ma uno Shylock servo, essa giura per ogni libbra di carne che viene tagliata dal cuore del popolo, sul suo titolo di credito, sul suo titolo storico, sul suo titolo cristiano-germanico.

Viceversa, entusiasti in buona fede, teutomani per sangue e liberaleggianti per riflessione, cercano la nostra storia della libertà al di là della nostra storia, nelle foreste vergini teutoniche. Ma come potrà la nostra storia della libertà distinguersi dalla storia della libertà del cinghiale, se la si può trovare soltanto nelle foreste? Inoltre, è noto che l'eco della foresta ci rimanda il no-

stro stesso grido. Pace dunque alle teutoniche foreste vergini!

Guerra alle condizioni tedesche! Con ogni mezzo! Esse stanno *sotto il livello della storia,* sono *al di sotto di ogni critica,* ma rimangono un oggetto della critica, al modo in cui il delinquente che sta sotto il livello dell'umanità rimane un oggetto del *boia.* In lotta con esse, la critica non è una passione del cervello, essa è il cervello della passione. Essa non è un coltello anatomico, è un'arma. Il suo oggetto è il suo *nemico,* che essa non vuole confutare bensí *annientare.* Infatti, lo spirito di quelle condizioni è confutato. In sé e per sé non sono oggetti *memorabili,* ma spregevoli quanto spregiate *esistenze.* Per sé, la critica non ha bisogno di venire in chiaro nei confronti di questo oggetto, avendo al riguardo le idee perfettamente chiare. Essa non si pone come *fine a se stessa,* ma ormai soltanto come *mezzo.* Il suo pathos essenziale è l'*indignazione*, il suo compito essenziale è la *denuncia.*

Si tratta di descrivere una reciproca, sorda pressione di tutte le sfere sociali l'una sull'altra, un generale inerte malcontento, una limitatezza che altrettanto si riconosce quanto si misconosce, il tutto racchiuso nella cornice di un sistema di governo che, vivendo della conservazione di ogni meschinità, non è esso stesso altro se non la *meschinità al governo.*

Quale spettacolo! Una società divisa all'infinito nelle razze più svariate, le quali si contrastano con piccole antipatie, cattiva coscienza e brutale mediocrità, e che appunto a causa della reciproca posizione ambigua e sospetta vengono trattate tutte senza distinzione, se pur con differenti formalità, dai loro *signori* come *esistenze consentite.* E lo stesso fatto di essere *dominate, governate, possedute,* esse devono riconoscerlo e professarlo come una *concessione dal cielo*! E dall'altra parte quegli stessi signori, la cui grandezza sta in rapporto inverso al loro numero!

La critica che si cimenta con questo contenuto è la critica che sta in mezzo alla *mischia,* e nella mischia non ha importanza se l'avversario è nobile, di pari condizione, se è un avversario *interessante,* ha importanza *colpirlo.* Ha importanza non concedere ai tedeschi un solo attimo di illusione su di sé e di rassegnazione. Bisogna rendere ancor piú oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor piú vergognosa la vergogna, dandole pubblicità. Si deve raffigurare ciascuna sfera della società tedesca come il *marchio d'infamia* della società tedesca, bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la loro propria musica! Bisogna insegnare al popolo ad *avere orrore* di se stesso, per fargli *coraggio.* Si soddisfa con ciò un imprescindibile bisogno del popolo tedesco, e i bisogni dei popoli sono di per se stessi i motivi ultimi del loro appagamento.

E anche per i popoli *moderni,* questa lotta contro il ristretto contenuto dello *status quo* tedesco non può essere priva di interesse, perché lo *status quo* tedesco costituisce l'*aperto compimento dell'ancien régime,* e l'*ancien régime* è la *tara occulta dello Stato moderno. La* lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, che continuano tuttora ad esser molestati dalle reminiscenze di questo passato. È per essi istruttivo vedere l'*ancien régime* che visse da loro la sua *tragedia,* recitare ora la sua *commedia* come replica tedesca. *Tragica* fu la sua storia fino a quando esso era il vecchio potere preesistente del mondo mentre la libertà era un capriccio personale, in una parola, fino a quando esso credeva e doveva credere nella propria legittimità. Fino a che l'*ancien régime,* in quanto ordine mondiale vigente, lottò contro un mondo ancora in formazione, dalla sua parte stava un errore storico universale, non personale. Perciò il suo tramonto fu tragico.

Invece l'attuale regime tedesco, un anacronismo, una flagrante contraddizione con assiomi universalmente riconosciuti, la nullità dell'*ancien régime* esposta

alla vista del mondo, si immagina ancora di credere in se stesso e pretende dal mondo la stessa immaginazione. Ma se credesse alla sua propria *essenza,* la celebrebbe sotto l'*apparenza* di un'essenza estranea, e cercherebbe la sua salvezza nell'ipocrisia e nel sofisma? L'*ancien régime* moderno non è piú che il *commediante* di un ordine mondiale, i cui *eroi reali* loro morti. La storia è radicale e percorre parecchie fasi, quando deve seppellire una figura vecchia. L'ultima fase di una figura storica universale è la sua *commedia.* Gli dèi della Grecia, che già una volta erano stati *tragicamente* feriti a morte nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, dovettero ancora una volta morire comicamente nei *Dialoghi* di Luciano. Perché la storia procede cosí? Affinché l'umanità si separi *serenamente* dal suo passato. Questa *serena* destinazione storica noi rivendichiamo alle forze politiche della Germania.

Ma non appena la *moderna* realtà politico-sociale viene essa stessa sottoposta alla critica, non appena dunque la critica si innalza a problemi veramente umani, essa si trova al di fuori dello *status quo* tedesco, altrimenti essa coglierebbe il suo oggetto *al di sotto* del suo soggetto. Un esempio! Il rapporto dell'industria, del mondo della ricchezza in generale, con il mondo politico è un problema capitale dell'epoca moderna. Sotto quale forma questo problema comincia a occupare i tedeschi? Sotto la forma dei *dazi protettivi,* del *sistema vincolistico*, dell'*economia nazionale.* La teutomania è passata dall'uomo alla materia, sicché un bel mattino i nostri cavalieri del cotone e i nostri eroi del ferro si trovarono trasformati in patrioti. In Germania si comincia dunque a riconoscere la sovranità del monopolio verso l'interno conferendo ad esso *sovranità verso l'esterno.* In Germania si sta cominciando dunque nel modo in cui in Francia e in Inghilterra si sta per finire. La vecchia, putrida condizione contro cui questi paesi sono in rivolta sul piano delle idee, e che ancora

sopportano soltanto come si sopportano le catene, viene salutata in Germania come la nascente aurora di un roseo futuro, che ancora quasi non osa passare dalla *astuta*[1] *teoria* alla piú implacabile pratica. Mentre il problema in Francia e in Inghilterra suona: *economia politica* o *dominio della società sulla ricchezza*, in Germania suona: *economia nazionale* o *dominio della proprietà privata sulla comunità nazionale*. Si tratta dunque, in Francia e in Inghilterra, di abolire il monopolio, che è andato innanzi sino alle sue ultime conseguenze, si tratta in Germania di proseguire fino alle ultime conseguenze del monopolio. Là si tratta di trovare la soluzione, qui soltanto di giungere allo scontro. Un esempio sufficiente questo, della forma *tedesca* dei problemi moderni, un esempio di come la nostra storia, simile ad una recluta maldestra, sin qui abbia avuto soltanto il compito di esercitarsi a ripetere storie trite.

Se dunque lo sviluppo *complessivo* della Germania non procedesse oltre lo sviluppo *politico* della Germania, un tedesco potrebbe partecipare ai problemi del presente al massimo quanto vi può partecipare un *russo*. Ma se il singolo individuo non è legato dai limiti della nazione, ancor meno l'intera nazione viene liberata dalla liberazione di un solo individuo. Gli sciti non progredirono di un solo passo verso la cultura greca per il fatto che la Grecia annovera uno scita tra i suoi filosofi.

Per fortuna noi tedeschi non siamo sciti.

Come i popoli antichi vivevano la loro preistoria nell'immaginazione, nella *mitologia,* cosí noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella *filosofia.* Noi siamo i contemporanei *filosofici* del presente, senza esserne i contemporanei *storici.* La filosofia tedesca è il *prolungamento ideale* della storia tedesca.

---

[1] Gioco di parole intraducibile: «*listige*» *Theorie* allude all'agitazione condotta da Friedrich List in favore del protezionismo.

Se dunque noi critichiamo anziché le *opere incomplete* della nostra storia reale le *opere postume* della nostra storia ideale, la *filosofia,* la nostra critica si trova invero in mezzo ai problemi dei quali il presente dice: *questo è il problema.* Ciò che presso i popoli progrediti è rottura *pratica* con le moderne condizioni dello Stato, in Germania, dove tali condizioni ancora non esistono neppure, è innanzi tutto rottura *critica* con il riflesso filosofico di tali condizioni.

La filosofia tedesca del diritto e dello Stato è l'unica *storia tedesca* che stia *al pari*[2] col moderno presente *ufficiale.* Il popolo tedesco, perciò, deve annoverare questa sua storia sognata fra le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni ma insieme anche la loro astratta prosecuzione. Il suo futuro non può *limitarsi* né alla immediata negazione delle sue reali condizioni politiche e giuridiche né l'immediata traduzione in pratica di quelle ideali, poiché l'immediata negazione delle sue condizioni reali esso l'ha già nelle sue condizioni ideali, e la immediata traduzione in pratica delle sue condizioni ideali a sua volta esso la ha già quasi *sopravanzata* osservando i popoli suoi vicini. A ragione, perciò, il partito politico *pratico* in Germania esige *la negazione della filosofia.* Il suo torto non consiste in tale esigenza, ma nel fermarsi ad essa senza seriamente soddisfarla né poterla soddisfare. Esso crede di compiere quella negazione voltando le spalle alla filosofia e, col capo rivolto altrove, mormorando con disapprovazione contro di essa qualche frase ingiuriosa e banale. La ristrettezza del suo orizzonte non annovera la filosofia neppure nella cerchia della realtà *tedesca,* o addirittura vaneggia che sia *al di sotto* della prassi tedesca e delle teorie che la servono. Voi pretendete che ci si riallacci a *germi reali di vita,* ma di-

---

[2] In italiano nel testo.

menticate che il reale germe di vita del popolo tedesco fino ad oggi ha germogliato soltanto dentro il suo *cervello.* In una parola: *voi non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla.*

Lo stesso torto, ma *invertendo* i fattori, lo ha commesso il partito politico *teorico,* che prende le mosse appunto dalla filosofia.

Nella lotta odierna, esso ha visto *unicamente* la *lotta critica della filosofia contro il mondo tedesco,* e non ha considerato che anche la filosofia sorta dopo l'inizio di quella lotta appartiene a questo mondo e ne è il *completamento*, sia pure ideale. Critico verso il suo avversario, si è comportato acriticamente verso se stesso, poiché è partito dalle *premesse* della filosofia, e si è arrestato ai suoi risultati dati, ovvero ha spacciato come immediate esigenze e risultati della filosofia, esigenze e risultati presi altrove, sebbene questi al contrario – posto che siano giustificati – si possano ottenere soltanto attraverso *la negazione della filosofia avutasi finora,* della filosofia in quanto filosofia. Ci riserviamo una piú approfondita descrizione di questo partito. Il suo difetto fondamentale si può quindi cosí riassumere: *esso credeva di poter realizzare la filosofia senza sopprimerla.*

La critica della *filosofia tedesca dello Stato e del diritto,* che con *Hegel* ha ricevuto la sua forma piú conseguente, piú ricca e definitiva, è l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad essa connessa, e insieme, la decisa negazione di tutto il *modo* precedente della *coscienza politica e giuridica tedesca*, la cui espressione piú eminente, piú universale, elevata a *scienza,* è appunto la *filosofia speculativa del diritto.* Se solo in Germania è stata possibile la filosofia speculativa del diritto, questo astratto ed esaltato *pensamento* dello Stato moderno, la cui realtà rimane un aldilà, anche se questo aldilà si trova soltanto al di là del Reno: inversamente, la concezione *tedesca* dello Stato moderno, che astrae dall'*uomo reale,* fu possibile a sua volta soltanto

in quanto lo Stato moderno stesso astrae dall'uomo *reale,* ovvero soddisfa in modo soltanto immaginario l'uomo *nella sua totalità.* I tedeschi nella politica hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *fatto.* La Germania fu la loro *coscienza teorica.* L'astrattezza e la presunzione del suo pensiero andarono sempre di pari passo con la unilateralità e inferiorità della loro realtà. Se dunque lo *status quo* del *sistema statale tedesco esprime* il *compimento dell'ancien régime,* ossia la spina nella carne dello Stato moderno, lo *status quo* della *scienza statale tedesca esprime* l'*incompiutezza* dello *Stato moderno*, la piaga della sua stessa carne.

Già in quanto decisa avversaria del modo precedente della coscienza politica *tedesca,* la critica della filosofia speculativa del diritto non si perde in se stessa, ma procede ad assolvere *compiti* per la cui soluzione esiste un unico mezzo: *la prassi.*

Il problema è se la Germania possa pervenire ad una prassi all'*altezza dei princípi*, cioè ad una *rivoluzione* che la innalzi non soltanto al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli.

L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem,* ed essa dimostra *ad hominem,* non appena diviene radicale. Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, dunque della sua energia pratica, è il suo partire dal deciso superamento *positivo* della religione. La critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema,* dunque con l'*imperativo, categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assog-

gettato, abbandonato, spregevole, rapporti che non si possono meglio raffigurare che con l'esclamazione di un francese di fronte ad una progettata tassa sui cani: poveri cani! Vi si vuole trattare come uomini!

Anche storicamente, l'emancipazione teorica ha una importanza specificamente pratica per la Germania. Il passato *rivoluzionario* della Germania è infatti teorico, è la *Riforma*. Come allora la rivoluzione ebbe inizio nel cervello del *monaco*, oggi essa ha inizio nel cervello del *filosofo*.

Lutero, in verità, vinse la servitú per *devozione* mettendo al suo posto la servitú per *convinzione*. Egli ha spezzato la fede nell'autorità, restaurando l'autorità della fede. Egli ha trasformato i preti in laici, trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo. Egli ha emancipato il corpo dalle catene, ponendo in catene il cuore.

Ma se il protestantesimo non fu la vera soluzione, fu tuttavia la vera impostazione del problema. Adesso bisognava non piú che il laico lottasse contro *il prete al di fuori di lui*, ma contro il *suo proprio prete interiore*, contro la sua *natura pretesca*. E se la trasformazione protestante dei laici tedeschi in preti emancipò i papi laici, cioè i *príncipi* insieme con il loro clero, i privilegiati e i filistei, la trasformazione filosofica dei preteschi tedeschi in uomini emanciperà il *popolo*. Ma come l'emancipazione non si fermò ai príncipi, cosí la *secolarizzazione* dei beni non si fermerà alla *spoliazione delle Chiese*, che prima di tutti l'ipocrita Prussia pose in opera. Allora, la guerra dei contadini, il fatto piú radicale della storia tedesca, fece naufragio contro la teologia. Oggi che la stessa teologia ha fatto naufragio, il fatto piú illiberale della storia tedesca, il nostro *status quo*, si infrangerà contro la filosofia. Il giorno prima della Riforma, la Germania ufficiale era il piú incondizionato servo di Roma. Il giorno prima della sua rivoluzione, essa è il servo in-

condizionato di qualcosa di meno di Roma: della Prussia e dell'Austria, dei nobilucci di campagna e dei filistei.

Contro una rivoluzione *radicale* dalla Germania sembra ergersi però una difficoltà capitale.

Le rivoluzioni, infatti, hanno bisogno di un elemento *passivo,* di un fondamento *materiale*, la teoria viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui essa ne realizza i bisogni. All'enorme divario tra le richieste del pensiero tedesco e le risposte della realtà tedesca, corrisponderà il medesimo dissidio della società civile con lo Stato e con se stessa? I bisogni teorici diverranno immediatamente bisogni pratici? Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà dovrà tendere se stessa verso il pensiero.

Ma la Germania non ha salito contemporaneamente ai popoli moderni i gradini intermedi della emancipazione politica. Essa non ha ancora raggiunto praticamente neppure i gradini che ha superato teoricamente. Come potrebbe con un *salto mortale*[3] balzare non soltanto oltre i suoi propri limiti ma, insieme, oltre i limiti dei popoli moderni, oltre limiti che in realtà essa deve sentire e perseguire come una liberazione dai propri limiti reali? Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali, dei quali sembrano mancare proprio i presupposti e il terreno da cui sorgere.

Ma se la Germania ha accompagnato lo sviluppo dei popoli moderni soltanto con l'astratta attività del pensiero, senza prendere parte attiva alle lotte reali di questo sviluppo, d'altra parte essa ha condiviso i *dolori* di questo sviluppo senza condividerne i piaceri, la parziale soddisfazione. All'attività astratta da un lato, corrisponde l'astratto dolore dall'altro. La Germania perciò si troverà un bel giorno al livello della decadenza euro-

[3] In italiano nel testo.

pea, prima di essere mai stata al livello della emancipazione europea. La si potrebbe paragonare ad un *feticista* che deperisce per le malattie del cristianesimo.

Si considerino innanzi tutto i *governi tedeschi* e vi si vedrà che le condizioni dell'epoca, la situazione della Germania, la tendenza della cultura tedesca e finalmente il loro proprio felice istinto, li spingono a combinare i *civilizzati difetti* del *moderno mondo statale*, i cui vantaggi noi non abbiamo, con i *barbarici difetti* dell'*ancien régime,* di cui pienamente godiamo, cosicché la Germania deve sempre piú partecipare se non alla razionalità, almeno alla irrazionalità anche di quelle formazioni statali che stanno al di là del suo *status quo.* Vi è, ad esempio, nel mondo un paese che condivida ingenuamente tutte le illusioni del sistema politico costituzionale senza condividerne la realtà, come la cosiddetta Germania costituzionale? O forse non ci voleva una trovata del governo tedesco per collegare le angherie della censura con le angherie delle leggi francesi del settembre, che presuppongono la libertà di stampa? Come nel Pantheon romano si trovavano gli *dèi* di tutte le nazioni, cosí oggi nel Sacro romano impero tedesco si troveranno i *peccati* di tutte le forme statali. Che questo eclettismo debba raggiungere un'altezza fino ad oggi impensata, ce lo garantisce segnatamente la *ghiottoneria politico-estetica* di un re tedesco, che medita di sostenere tutte le parti della monarchia, di quella feudale come di quella burocratica, di quella assoluta come di quella costituzionale, di quella autocratica come di quella democratica, se non attraverso la persona del popolo certo nella sua *propria* persona, se non per il popolo certamente *per se stesso. La Germania come deficienza del presente politico costituitasi in un proprio mondo* non potrà abbattere le proprie barriere senza abbattere le barriere generali del presente politico.

Non la rivoluzione *radicale* è per la Germania un sogno utopistico, non l'*universale* emancipazione *umana*, ma piuttosto la rivoluzione parziale, la rivoluzione *sol-*

tanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa. Su che cosa si fonda una rivoluzione parziale, una rivoluzione soltanto politica? Sul fatto che *una parte della società civile* si emancipa e perviene al dominio *generale,* sul fatto che una determinata classe intraprende l'emancipazione generale della società partendo dalla propria *situazione particolare.* Questa classe libera l'intera società, ma soltanto a condizione che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, dunque, ad esempio, possieda *denaro* e *cultura,* ovvero possa a suo piacere acquistarli.

Nessuna classe della società civile può sostenere questa parte, senza provocare un momento di entusiasmo in sé e nella massa, un momento nel quale essa fraternizza e confluisce nella società in generale, si scambia con essa e viene intesa e riconosciuta come sua *rappresentante universale,* un momento nel quale le sue rivendicazioni e i suoi diritti sono diritti e rivendicazioni della società stessa, nel quale essa è realmente la testa e il cuore della società. Soltanto nel nome dei diritti universali della società, una classe particolare può rivendicare a se stessa il dominio universale. Per espugnare questa posizione emancipatrice e quindi per sfruttare politicamente tutte le sfere della società nell'interesse della propria sfera, non sono sufficienti soltanto energia rivoluzionaria e orgoglio intellettuale. Affinché la *rivoluzione di un popolo* e l'*emancipazione di una classe particolare* della società civile coincidano, affinché *un* ceto sociale valga come il ceto dell'intera società, bisogna, al contrario, che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che un determinato ceto sia il ceto riprovato da tutti, impersoni i limiti di tutti, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga al *crimine notorio* dell'intera società, cosicché la liberazione di questa sfera appaia come l'universale autoliberazione. Affinché *un* ceto divenga il ceto della liberazione *par excellence,* bisogna al contrario che un altro ceto diventi manifestamente il ceto

dell'assoggettamento. L'importanza universale negativa della nobiltà francese e del clero francese condizionò l'importanza universale positiva della classe immediatamente confinante e contrapposta, della *borghesia.*

Ma ad ogni classe particolare in Germania manca non soltanto la coerenza, il rigore, il coraggio, la spregiudicatezza che potrebbero contrassegnarla come rappresentante negativa della società. Ad ogni ceto mancano parimenti quella grandezza d'animo che si identifica, sia pure momentaneamente, con l'anima del popolo, quella genialità che dà alla forza materiale l'entusiasmo per diventare potere politico, quell'ardire rivoluzionario che scaglia in faccia all'avversario le parole di sfida: *io non sono nulla e dovrei essere tutto.* Il sostegno principale della morale e dell'onestà tedesca, non soltanto degli individui ma anche delle classi, è costituito piuttosto da quel *modesto egoismo* che fa valere e lascia far valere anche contro di sé la sua limitatezza. Il rapporto tra le differenti sfere della società tedesca perciò non è drammatico, ma epico. Ciascuna di esse comincia ad acquistare consapevolezza di sé e ad accamparsi accanto alle altre con le proprie rivendicazioni particolari non quando venga oppressa, ma quando, senza il suo apporto, le circostanze creano una base sociale sulla quale essa da parte sua possa esercitare la sua oppressione. Perfino la *consapevolezza morale della classe media tedesca* riposa unicamente sulla consapevolezza di essere la rappresentante universale della mediocrità filistea di tutte le altre classi. Perciò non soltanto i re tedeschi sono pervenuti sul trono *mal-à-propos,* ma ciascuna sfera della società civile esperimenta la propria disfatta prima di aver celebrato la propria vittoria, sviluppa i propri limiti prima di aver superato i limiti ad essa contrapposti, mette in luce l'angustia del proprio essere, cosicché, anche l'occasione di sostenere un grande ruolo è sempre già passata prima di esser stata presente, cosicché ogni classe, non appena inizia la lotta contro

la classe che sta sopra di essa, è implicata nella lotta con la classe che sta sotto di essa. Perciò i príncipi si trovano in lotta con la monarchia, il burocrate in lotta con la nobiltà, il borghese in lotta contro tutti loro, mentre il proletario comincia già a trovarsi in lotta con il borghese. La classe media non ha neppure iniziato a concepire dal suo punto di vista il pensiero dell'emancipazione, che già lo sviluppo delle condizioni sociali cosí come il progresso della teoria politica mostrano come questo stesso punto di vista sia antiquato o quanto meno problematico.

In Francia è sufficiente che uno sia qualcosa perché voglia essere tutto. In Germania non si può essere qualcosa se non si rinuncia a tutto. In Francia l'emancipazione parziale è il fondamento di quella universale. In Germania l'emancipazione universale è *conditio sine qua non* di ogni emancipazione parziale. In Francia è la realtà, in Germania l'impossibilità della liberazione graduata che deve generare la libertà totale. In Francia ogni classe del popolo è un *idealista politico,* e innanzi tutto sente se stessa non come classe particolare, ma come rappresentante dei bisogni sociali in generale. La funzione di *emancipatore* passa successivamente con movimento drammatico alle differenti classi del popolo francese, finché perviene infine alla classe che realizza la libertà sociale non piú sotto il presupposto di condizioni che sono al di fuori dell'uomo, e tuttavia sono create dalla società umana, ma piuttosto organizza tutte le condizioni dell'esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale. In Germania invece, dove la vita pratica è altrettanto priva di spirito quanto la vita spirituale è priva di praticità, nessuna classe della società civile ha il bisogno e la capacità dell'emancipazione generale, finché non sia a ciò costretta dalla sua *immediata situazione,* dalla necessità *materiale,* dalle sue *stesse catene.*

Dov'è dunque la possibilità *positiva* dell'emancipazione tedesca?

Risposta: nella formazione di una classe con *catene radicali,* di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare,* poiché contro di essa viene esercitata non una *ingiustizia particolare* bensí l'*ingiustizia senz'altro,* la quale non può piú appellarsi ad un titolo *storico* ma al titolo *umano,* che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il *completo recupero dell'uomo.* Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare è il *proletariato.*

Il proletariato comincia a formarsi in Germania con l'irrompente movimento *industriale,* poiché non la povertà *sorta naturalmente* bensí la povertà *prodotta artificialmente,* non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua *acuta dissoluzione,* e segnatamente dalla dissoluzione del ceto medio, costituisce il proletariato, sebbene gradualmente entrino nelle sue file, com'è naturale, anche la povertà naturale e la cristiano-germanica servitú della gleba.

Quando il proletariato annunzia la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo,* esso esprime soltanto *il segreto della sua propria esistenza,* poiché esso è la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo. Quando il proletariato esige la *negazione della proprietà privata,* esso eleva a *principio della società* solo ciò che la società ha elevato a *suo* principio, ciò che *in esso* è già impersonato senza suo apporto, in quanto ri-

sultato negativo della società. Il proletario, quindi, rispetto al mondo in divenire, ha lo stesso diritto del *re tedesco,* allorché, rispetto al mondo già divenuto, chiama *suo* il popolo, cosí come chiama *suo* il cavallo. Il re, dichiarando il popolo sua proprietà privata, esprime soltanto il fatto che il proprietario privato è re.

Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, cosí il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali*, e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei tedeschi a uomini.

Riassumiamo il risultato.

L'unica possibile liberazione *pratica* della Germania è la liberazione dal punto di vista *di quella* teoria che proclama l'uomo la piú alta essenza dell'uomo. In Germania l'emancipazione dal *Medioevo* è possibile unicamente in quanto sia insieme l'emancipazione dai *parziali* superamenti del Medioevo. In Germania non si può spezzare *nessuna* specie di servitú senza spezzare *ogni* specie di servitú. La Germania *radicale* non può fare la rivoluzione senza compierla *dalle radici.* L'*emancipazione del tedesco* è *l'emancipazione dell'uomo.* La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia,* il suo *cuore* è il *proletariato.* La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia.

Quando saranno state soddisfatte tutte le condizioni interne, il *giorno della resurrezione tedesca* verrà annunziato dal *canto del gallo francese.*

Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»

[*Worwärts!*, n. 63, 7 agosto 1844]

Il numero 60 del *Vorwärts!* contiene un articolo intitolato: «Il re di Prussia e la riforma sociale», firmato: «*Un prussiano*».

In primo luogo, il sedicente prussiano riferisce il contenuto dell'ordinanza del regio gabinetto prussiano sull'*insurrezione dei lavoratori slesiani* e l'opinione del giornale francese *La Réforme* sull'ordinanza del gabinetto prussiano. *La Réforme* considererebbe fonte dell'ordinanza del gabinetto «il terrore e il *sentimento religioso*» del re. Essa troverebbe in questo documento perfino il *presentimento* delle grandi riforme che sovrastano la società civile. Il «prussiano» cosí ammaestra la *Réforme*:

> «Il re e la società tedesca non è ancora arrivato[2] al "presentimento della sua riforma", e neppure le insurrezioni slesiana e boema hanno dato origine a questo sentimento. Per un paese *non politico* come la Germania, è impossibile comprendere che la *parziale* miseria dei distretti industriali è una questione generale, e tanto meno

[1] Motivi particolari mi inducono a dichiarare che il presente articolo è il primo che io abbia fatto pervenire al *Vorwärts!* (*n.d.a.*). Sul significato di questi «motivi particolari» cfr. F. Mehring, *Vita di Marx*, Roma, Editori Riuniti 1976², p. 84.

[2] Si noti il non senso stilistico e grammaticale: «Il re di Prussia e la società non *è* ancora arrivato al presentimento della *sua*» (a chi si riferisce questo «*sua*»?) «*riforma*» (*n.d.a.*).

che è un danno per tutto il mondo civile. Per i tedeschi l'avvenimento ha lo stesso carattere di una qualsiasi siccità o carestia *locale*. Per questo il re lo considera come un *difetto di amministrazione o di beneficenza*. Per questo motivo, e per il fatto che pochi soldati hanno liquidato i deboli tessitori, la demolizione delle fabbriche e delle macchine non incute alcun *"terrore"* neppure al re ed alle autorità. Anzi, non è stato neppure il *sentimento religioso* a dettare l'ordinanza del gabinetto: esso è una assai sobria espressione dell'arte politica cristiana e di una dottrina che dinanzi alla sua unica medicina, "la buona disposizione dei cuori cristiani", non lascia sussistere alcuna difficoltà. Miseria e delitto sono due grandi calamità: chi potrà porvi riparo? Lo Stato e le autorità? No, bensí l'unione di tutti i cuori cristiani».

Il presunto prussiano nega il «*terrore*» del re, tra l'altro, per il motivo che pochi soldati poterono liquidare i deboli tessitori.

In un paese, dunque, nel quale banchetti con brindisi liberali e liberale schiuma di champagne – si rammenti la festa di Düsseldorf – provocano un'ordinanza del regio gabinetto, nel quale non ci fu bisogno di *un solo* soldato per stroncare le brame di libertà di stampa e di costituzione dell'*intera* borghesia liberale; in un paese nel quale l'obbedienza passiva è all'*ordine del giorno*; in un simile paese, esser costretti a ricorrere alla forza armata non sarebbe un *avvenimento,* e un *terrorizzante* avvenimento? E al primo scontro i deboli tessitori vinsero. Furono sopraffatti soltanto mediante considerevoli rinforzi di truppe. La rivolta di una massa di lavoratori è forse meno pericolosa per il fatto che non c'è bisogno di un esercito per soffocarla? L'intelligente prussiano paragoni la rivolta dei tessitori slesiani con le rivolte degli operai inglesi, e i tessitori slesiani gli appariranno dei *forti* tessitori.

Dal rapporto generale della *politica* coi *mali sociali,*

chiariremo perché la rivolta dei tessitori non poteva incutere un particolare «*terrore*» al re. Per ora sia sufficiente questo: la rivolta non era diretta immediatamente contro il re di Prussia, ma contro la borghesia. In quanto aristocratico e monarca assoluto, il re di Prussia non può amare la borghesia; meno ancora può atterrirsi se la sua sottomissione e la sua impotenza vengano accresciute dai rapporti tesi e difficili col proletariato. Inoltre: il cattolico ortodosso è piú ostile al protestante ortodosso che all'ateo, cosí come il legittimista è piú ostile al liberale che al comunista. Non già perché l'ateo e il comunista siano piú affini al cattolico e al legittimista, bensí perché gli sono piú estranei del protestante e del liberale, perché stanno *al di fuori* della sua cerchia. In quanto uomo politico, il re di Prussia ha, in politica, il suo antagonista immediato nel liberalismo. Per il re l'antagonismo col proletariato esiste tanto poco quanto poco il re esiste per il proletariato. Il proletariato dovrebbe aver raggiunto già una forza decisiva, per soffocare le antipatie, gli antagonismi, e dirigere su di sé la totale ostilità della politica. Infine: al ben noto carattere del re, bramoso di cose *interessanti* e *significative,* il ritrovare sul suo territorio quell'«*interessante*» e «*tanto nominato*» *pauperismo,* e con ciò un'occasione per far nuovamente parlare di sé, doveva costituire addirittura una sorpresa piacevolmente eccitante. Come gradita deve essergli giunta la notizia che ormai egli possedeva il suo «*proprio*» *regio pauperismo* prussiano!

Il nostro «*prussiano*» è ancora piú infelice quando nega che il «*sentimento religioso*» sia la fonte dell'ordinanza del regio gabinetto.

Perché il sentimento religioso non è la fonte di quest'ordinanza di gabinetto? Poiché questa è «una assai *sobria* espressione dell'arte politica cristiana», una «*sobria*» espressione della dottrina che «dinanzi alla sua unica medicina, la buona disposizione dei cuori cristiani, non lascia sussistere alcuna difficoltà».

Il *sentimento religioso* non è la fonte dell'arte politica *cristiana?* Una dottrina che possiede il suo rimedio universale nella buona disposizione dei cuori *cristiani,* non si fonda sul sentimento religioso? Una espressione *sobria* del sentimento religioso cessa perciò d'essere una espressione del sentimento religioso? Di piú: io affermo che è un sentimento religioso assai pieno di sé, assai *ebbro,* quello che cerca il «*rimedio ai grandi mali*» nella «*unione dei cuori cristiani*», negandolo «*allo Stato e alle autorità*». È un sentimento religioso assai *ebbro* quello che – secondo l'ammissione del «prussiano» – individua tutto il male nella mancanza di senso cristiano, e rimanda perciò le autorità all'unico mezzo per rafforzare questo senso, all'«*esortazione*». La *disposizione cristiana,* secondo il «prussiano», è lo scopo dell'ordinanza del gabinetto. È chiaro che il sentimento religioso, quando è ubriaco, quando non è sobrio, si considera l'unico bene. Là dove scorge malanni, li attribuisce alla sua *assenza,* poiché se è l'unico bene è anche unicamente esso che può produrre il bene. L'ordinanza del gabinetto, dettata dal sentimento religioso, detta dunque di conseguenza il sentimento religioso. Un politico dal sentimento religioso *sobrio,* nella sua «perplessità», non cercherebbe mai il suo «ausilio» nella «esortazione del pio predicatore alla disposizione cristiana».

Come dunque il sedicente prussiano dimostra alla *Réforme* che l'ordinanza del gabinetto non è una emanazione del sentimento religioso? Presentando dovunque l'ordinanza del gabinetto come una emanazione del sentimento religioso. Ci si può attendere che una mente cosí *illogica* sia capace di penetrare negli avvenimenti sociali? Ascoltiamo un poco le sue *ciarle* sul rapporto della *società tedesca* col movimento dei lavoratori e con la riforma sociale in genere.

Distinguiamo ciò che il «prussiano» trascura, distinguiamo le differenti categorie che vengono comprese nell'espressione «*società tedesca*»: governo, borghesia,

stampa, infine gli stessi lavoratori. Queste sono le *differenti* masse di cui si tratta qui. Il «prussiano» prende queste masse tutte insieme e dall'alto del suo elevato punto di vista le condanna in massa. Per lui, la *società tedesca* «non è neppure giunta ancora a *presentire* la sua "riforma"».

Perché questo istinto le manca?

«In un paese *non politico* come la Germania», risponde il prussiano, «è impossibile comprendere che la *parziale* miseria dei distretti industriali è una *questione generale,* e tanto meno che è un danno per tutto il mondo civile. Per i tedeschi l'avvenimento ha lo stesso carattere di una qualsiasi siccità o carestia locale. Per questo, il re lo considera come un *difetto di amministrazione* e *di beneficenza.*»

Il «prussiano» spiega dunque questa concezione *alla rovescia* della miseria dei lavoratori con la *peculiarità* di un paese *non politico.*

Si concederà che l'Inghilterra è un paese *politico.* Si concederà inoltre che l'Inghilterra è il paese del *pauperismo*; perfino questa parola è di origine inglese. L'esame dell'Inghilterra è dunque l'esperimento piú sicuro per conoscere il rapporto di un paese *politico* col *pauperismo.* In Inghilterra la miseria dei lavoratori non è *parziale,* ma *universale*; non limitata ai distretti industriali, ma estesa a quelli agricoli. I movimenti qui non sono allo stato embrionale, bensí da quasi un secolo si ripresentano periodicamente.

Come intendono il *pauperismo* la borghesia *inglese* e il governo e la stampa ad essa legati?

Nella misura in cui la borghesia inglese ammette che il pauperismo è una *colpa della politica,* il *whig* considera il *tory*, e il *tory* il *whig,* come la causa del pauperismo. Secondo il *whig*, il monopolio della grande proprietà terriera e la legislazione protezionista contro l'importazione dei cereali è la fonte principale del pauperismo. Secondo il *tory,* tutto il male risiede nel libe-

ralismo, nella concorrenza, nel sistema industriale spinto troppo avanti. Nessuno dei partiti trova il motivo nella politica in generale, bensí ciascuno di essi lo trova nella politica del partito avversario; ma ambedue i partiti non si sognano neppure una riforma della società.

La piú decisa espressione dell'interpretazione inglese del pauperismo – parliamo sempre delle opinioni della borghesia inglese e del governo inglese – è l'*economia politica inglese,* e cioè il riflesso scientifico della situazione economica nazionale inglese.

Uno dei migliori e piú famosi economisti inglesi, che conosce la situazione attuale e deve possedere una visione totale del movimento della società civile, uno scolaro del cinico Ricardo, MacCulloch, osa ancora applicare all'economia politica in una pubblica lezione, e lo osa in mezzo ad attestazioni di plauso, ciò che *Bacone* dice della filosofia:

> «L'uomo che con vera e infaticabile saggezza sospenda il suo giudizio, progredisca per gradi, superi uno dopo l'altro gli ostacoli che a guisa di montagne impediscono il corso degli studi, raggiungerà col tempo la sommità della scienza, dove si gode la pace e l'aria pura, dove la natura in tutta la sua bellezza si spiega dinanzi agli occhi, e dove, per mezzo di un sentiero in comoda pendenza, si può discendere fino agli ultimi dettagli della prassi».

Buona *aria pura* l'atmosfera pestilenziale delle abitazioni negli scantinati inglesi! *Grande bellezza della natura* il fantasioso abbigliamento di stracci degli inglesi poveri e la carne avvizzita, raggrinzita delle donne rose dal lavoro e dalla miseria; i bambini che giacciono sul letame; gli aborti provocati dall'eccesso di lavoro nell'uniforme meccanismo delle fabbriche! Graziosissimi *ultimi dettagli della prassi*: la prostituzione, il delitto e la forca!

Anche quella parte della borghesia inglese che è

compenetrata del pericolo del pauperismo, intende questo pericolo, come pure i mezzi per porvi riparo, in una guisa non soltanto *particolare,* ma per dirla senza rigiri, *infantile* e *insulsa.*

Cosí, ad esempio, il dottor Kay nel suo opuscolo *Recenti misure per promuovere l'educazione in Inghilterra* riduce ogni cosa alla *trascurata educazione.* Si indovini per qual motivo! Per mancanza di educazione, infatti, l'operaio non intende *«le leggi naturali del commercio»,* leggi che *necessariamente* lo riducono al pauperismo. Donde la sua ribellione. Questo può *«disturbare la prosperità* delle manifatture inglesi e del commercio inglese, scuotere la reciproca fiducia degli uomini d'affari, *diminuire* la *stabilità* delle istituzioni politiche e sociali». Tanta è la sconsideratezza della borghesia inglese e della sua stampa riguardo al pauperismo, riguardo a questa epidemia nazionale dell'Inghilterra.

Ammettiamo dunque che i rimproveri che il nostro «prussiano» rivolge alla società *tedesca* siano fondati. Forse che il motivo risiede nella situazione *non politica* della Germania? Ma se la borghesia della *non politica* Germania non sa mettere in evidenza a se stessa l'importanza universale di una miseria *parziale,* la borghesia della *politica* Inghilterra è capace di disconoscere l'importanza universale di una miseria universale, di una miseria che ha messo in evidenza la sua importanza universale in parte attraverso il suo periodico ritornare nel tempo, in parte attraverso la diffusione nello spazio, e in parte attraverso il fallimento di tutti i tentativi di rimedio.

Ancora alla situazione *non politica* della Germania il «prussiano» addebita il fatto che il *re* di Prussia trovi la causa del pauperismo in un *difetto di amministrazione* e *di beneficenza,* e cerchi quindi in *misure di amministrazione* e *di beneficenza* i mezzi contro il pauperismo.

È forse peculiare del re di Prussia questo modo di intendere? Si getti un rapido sguardo sull'Inghilterra,

l'unico paese nel quale si possa parlare di una grande azione *politica* contro il pauperismo.

L'attuale legislazione inglese sulla povertà risale alla legge dell'Atto 43° del governo di Elisabetta[3]. In cosa consistono i mezzi di questa legislazione? Nell'obbligo per le parrocchie di soccorrere i loro lavoratori poveri, nella tassa per i poveri, nella beneficenza legale. Questa legislazione – la beneficenza per via amministrativa – è durata due secoli. Dopo lunghe e dolorose esperienze, su quali posizioni ritroviamo il parlamento nel suo Amendment Bill del 1834?

Innanzi tutto esso attribuisce lo spaventoso aumento del pauperismo ad un «*difetto di amministrazione*».

L'amministrazione della tassa per i poveri, costituita da impiegati delle rispettive parrocchie, viene perciò riformata. Si costituiscono *Unioni* di circa venti parrocchie, unite in un'unica amministrazione. Un Ufficio di funzionari, – *Board of Guardians,* – di funzionari che vengono eletti dai contribuenti, si riunisce in un giorno stabilito nella sede dell'Unione e vaglia le domande di sussidio. Questi uffici vengono diretti e sorvegliati da delegati del governo, della Commissione centrale della Somerset House, il *ministero del pauperismo,* secondo la calzante definizione di un francese. Il capitale che questa amministrazione sorveglia eguaglia quasi la somma che costa in Francia l'amministrazione militare. Il numero delle amministrazioni locali alle sue dipendenze ammonta a 500 e ognuna di queste amministrazioni locali, a sua volta, occupa almeno dodici impiegati.

Il parlamento inglese non si limitò alla riforma *formale* dell'amministrazione.

La fonte principale della situazione *acuta* del pauperismo inglese venne da esso individuata nella stessa *legge per i poveri.* La beneficenza, il mezzo legale contro

---

[3] Non è necessario al nostro scopo risalire fino allo statuto dei lavoratori sotto Edoardo III (*n.d.a.*).

il male sociale, lo favorirebbe. Per quel che concerne il pauperismo *in generale,* esso sarebbe una *eterna legge di natura,* secondo la teoria di Malthus: «Poiché la popolazione tende incessantemente a superare i mezzi di sussistenza, la beneficenza è una pazzia, un pubblico incitamento alla miseria. Perciò lo Stato non può far altro che abbandonare la miseria al suo destino, e al massimo rendere piú facile la morte dei poveri». A questa filantropica teoria il parlamento inglese collega l'opinione che il pauperismo sia la *miseria di cui hanno colpa gli stessi lavoratori,* e che esso non si debba quindi prevenire come una sfortuna, bensí piuttosto reprimere e punire come un delitto.

Sorse cosí il regime delle *workhouses,* cioè delle case dei poveri, il cui ordinamento interno *scoraggia* i miserabili dal cercare scampo contro la morte per fame. Nelle *workhouses* la beneficenza è ingegnosamente intrecciata con la *vendetta* della borghesia contro il povero che fa appello alla sua beneficenza.

L'Inghilterra ha tentato dunque l'annientamento del pauperismo innanzi tutto attraverso la *beneficenza* e le *misure amministrative.* In seguito essa scorse nel progressivo aumento del pauperismo non la necessaria conseguenza dell'*industria* moderna, bensí piuttosto la conseguenza della *tassa inglese per i poveri.* Essa intese la miseria universale unicamente come una *particolarità* della legislazione inglese. Ciò che prima si faceva derivare da un *difetto di beneficenza,* si fece ora derivare da un *eccesso di beneficenza.* Infine, la miseria venne considerata come una colpa dei poveri e in quanto tale punita in essi.

La lezione generale che la *politica* Inghilterra ha tratto dal pauperismo si limita al fatto che nel corso dello sviluppo, nonostante le misure amministrative, il pauperismo si è venuto configurando come una *istituzione nazionale* ed è quindi inevitabilmente divenuto oggetto di una ramificata e assai estesa amministra-

zione, un'amministrazione la quale, però, *non* ha *piú* il compito di eliminarlo, bensí quello di disciplinarlo, di eternarlo. Questa amministrazione ha rinunciato ad attivare la sorgente del pauperismo attraverso mezzi positivi; essa si accontenta di scavargli con poliziesca tenerezza la fossa, ogniqualvolta esso sgorga alla superficie del paese ufficiale. Lo Stato inglese, ben lungi dall'andare oltre le misure di amministrazione e beneficenza, è sceso assai al di sotto di esse. Esso ormai non amministra piú che *quel* pauperismo che possiede la disperazione di lasciarsi afferrare e imprigionare.

Fino ad ora, dunque, il «prussiano» non ha indicato nel contegno del re di Prussia nulla di *particolare.* Ma *perché,* esclama il grand'uomo con *rara ingenuità*: «Perché il re di Prussia *non ordina sull'istante l'educazione di tutti i bambini abbandonati*?». Perché si rivolge per prima cosa alle autorità e attende i loro piani e progetti?

L'intelligentissimo «prussiano» si tranquillizzerà quando saprà che il re di Prussia è qui altrettanto poco originale quanto poco lo è nel resto delle sue azioni, anzi che ha battuto l'unica strada che il capo di uno Stato possa battere.

Napoleone voleva distruggere d'un colpo l'accattonaggio. Egli incaricò le sue autorità di preparare dei piani per l'*eliminazione dell'accattonaggio* nell'intera Francia. Il progetto si faceva aspettare: Napoleone perdette la pazienza, scrisse al suo ministro degli interni, Crétet, e gli ordinò di annientare l'accattonaggio entro *un* mese, dicendo: «Non si deve passare sulla terra senza lasciare tracce che rammentino ai posteri la nostra memoria. Non chiedetemi altri tre o quattro mesi per ricevere informazioni; voi avete funzionari giovani, prefetti intelligenti, ingegneri civili ben preparati, mettete all'opera tutti costoro, non vi addormentate nel solito lavoro di ufficio».

In pochi mesi tutto era compiuto. Il 5 luglio 1808 fu emanata la legge che reprime la mendicità. Come?

Attraverso i *dépôts*[4], i quali si trasformarono in penitenziari con tanta rapidità che ben presto il povero vi pervenne ormai soltanto attraverso la strada del *tribunale della polizia correzionale.* E tuttavia in quel tempo il signor Noailles du Gard, membro del corpo legislativo, esclamava: «Riconoscenza eterna all'eroe che assicura al bisogno un luogo di rifugio e alla miseria i mezzi di sussistenza. L'infanzia non sarà piú abbandonata, le famiglie povere non saranno piú prive di risorse, né gli operai di incoraggiamento e di occupazione. Non saremo più ostacolati dalla vista disgustosa delle infermità e della miseria vergognosa».

L'ultimo cinico periodo è la sola verità di questo panegirico.

Ma se Napoleone si rivolgeva all'accortezza dei suoi funzionari, prefetti, ingegneri, perché non il re di Prussia alle sue autorità?

Perché Napoleone non ordinò *sull'istante* la soppressione dell'accattonaggio? Il medesimo valore ha la domanda del «prussiano»: «Perché il re di Prussia non ordina sull'istante l'educazione di tutti i bambini abbandonati?». Sa il «prussiano» che cosa il re di Prussia dovrebbe ordinare? Niente altro che l'*annientamento del proletariato.* Per educare i bambini bisogna *nutrirli* e liberarli dalla necessità di *lavorare per vivere.* Nutrire ed educare i bambini abbandonati, e cioè nutrire ed educare *tutto* il proletariato *che sta crescendo,* significherebbe *annientare* il proletariato e il pauperismo.

La Convenzione per un momento ebbe il coraggio di *ordinare* l'eliminazione del pauperismo, non già «*sull'istante*», come il «prussiano» esigerebbe dal suo re, bensí soltanto dopo aver incaricato il suo *Comitato di salute pubblica* di elaborare i piani e le proposte necessari, e dopo che questo avesse utilizzato le ampie inda-

---

[4] I «dépôts de mendicité» erano istituti per i poveri vigilati dalla polizia, molto simili a vere e proprie prigioni.

gini dell'*Assemblea Costituente* sulle condizioni della miseria in Francia, e proposto attraverso *Barère* la fondazione del Libro della beneficenza nazionale, ecc. Quale fu la conseguenza dell'ordine della Convenzione? Che nel mondo vi fosse un ordine di piú, e che *un* anno dopo donne affamate assediassero la Convenzione.

Ma la Convenzione fu il *massimo* dell'*energia politica*, della *forza politica* e dell'*intelletto politico.*

Cosí *sull'istante,* senza un accordo con le autorità, *nessun* governo al mondo ha preso *disposizioni* sul pauperismo. Il parlamento inglese inviò addirittura in tutti i paesi d'Europa dei commissari per apprendere i differenti rimedi amministrativi contro il pauperismo. Ma per quanto gli Stati si siano occupati del pauperismo, sono sempre rimasti fermi a *misure amministrative* e *di beneficenza,* ovvero sono scesi al disotto dell'amministrazione e della beneficenza.

Può lo *Stato* comportarsi diversamente?

Lo *Stato* non troverà *mai* nello «*Stato e nell'ordinamento della società*» il fondamento dei *mali sociali,* come il «prussiano» pretende dal suo re. Là dove sono partiti politici, ciascuno trova il fondamento di *ciascun* male nel fatto che al *timone dello Stato* si trova non già esso ma il suo partito avversario. Perfino i politici radicali e rivoluzionari cercano il fondamento del male non già nell'*essenza* dello Stato ma in una determinata *forma di Stato*, al cui posto essi vogliono mettere un'*altra* forma di Stato.

Lo *Stato* e l'*ordinamento della società,* dal punto di vista *politico,* non sono *due* cose differenti. Lo Stato è l'ordinamento della società. In quanto lo Stato ammette l'esistenza di inconvenienti *sociali*, li ricerca o in *leggi di natura,* cui nessuna forza umana può comandare, o nella *vita privata*, che è indipendente da esso, o nella *inefficienza dell'amministrazione* che da esso dipende. Cosí l'Inghilterra trova che la miseria ha il suo fondamento nella *legge di natura,* secondo la quale la popo-

lazione supera necessariamente i mezzi di sussistenza. Da un'altra parte il *pauperismo* viene spiegato come derivante dalla *cattiva volontà dei poveri,* cosí come secondo il re di Prussia dal *sentimento non cristiano dei ricchi,* e secondo la Convenzione dalla *sospetta disposizione controrivoluzionaria* dei *proprietari.* Perciò l'Inghilterra punisce i poveri, il re di Prussia ammonisce i ricchi e la Convenzione ghigliottina i proprietari.

In definitiva, *tutti* gli Stati ricercano la causa in *deficienze accidentali intenzionali* dell'*amministrazione,* e perciò in *misure* amministrative i rimedi dei loro mali. Perché? Appunto perché l'*amministrazione* è l'attività *organizzatrice* dello Stato.

Lo Stato non può eliminare la *contraddizione* tra la funzione e la buona volontà dell'amministrazione da un lato e i suoi mezzi come pure le sue possibilità dall'altro, senza eliminare se stesso, poiché esso *poggia* su tale contraddizione. Esso poggia sulla contraddizione tra *vita privata* e *pubblica,* sulla contraddizione tra gli *interessi generali* e gli *interessi particolari. L'amministrazione* deve perciò limitarsi ad una attività *formale* e *negativa,* poiché proprio là dove ha inizio la vita civile e il suo lavoro, è cessato il suo potere. Anzi, di fronte alle conseguenze che scaturiscono dalla natura asociale di questa vita civile, di questa proprietà privata, di questo commercio, di questa industria, di questa reciproca rapina delle differenti sfere civili, di fronte a queste conseguenze, l'*impotenza* è la *legge di natura* dell'amministrazione. Infatti, questa lacerazione, questa infamia, questa *schiavitú della società civile* è il fondamento naturale su cui poggia lo Stato *moderno,* cosí come la *società civile della schiavitú* era il fondamento su cui poggiava lo Stato *antico.* L'esistenza dello Stato e l'esistenza della schiavitú sono inseparabili. Lo Stato antico e la schiavitú antica – schiette antitesi *classiche* – non erano *saldati* l'uno all'altra piú intimamente che non siano lo Stato moderno e il moderno mondo di trafficanti, ipo-

crite antitesi *cristiane.* Se lo Stato moderno volesse eliminare l'*impotenza* della sua amministrazione, sarebbe costretto a eliminare l'odierna *vita privata.* Se esso volesse eliminare la vita privata, dovrebbe eliminare se stesso, poiché esso esiste soltanto nell'antitesi con quella. Ma nessun *essere vivente* crede che i difetti della sua esistenza abbiano le loro radici nel *principio* della sua vita, nell'essenza della sua vita, bensí in circostanze *al di fuori* della sua vita. Il *suicidio* è contro natura. Perciò lo Stato non può credere all'impotenza *interiore* della sua amministrazione, cioè di se stesso. Esso può scorgere *soltanto* difetti formali, casuali, della medesima e tentare di porvi riparo. Se tali modificazioni sono infruttuose allora l'infermità sociale è una imperfezione naturale, indipendente dall'uomo, una *legge di Dio,* ovvero la volontà dei privati è troppo corrotta per corrispondere ai buoni scopi dell'amministrazione. E quali sono questi pervertiti privati? Essi mormorano contro il governo ogni qualvolta esso limita la libertà, e pretendono dal governo che impedisca le conseguenze necessarie di tale libertà.

Quanto piú potente è lo Stato, quanto piú *politico* quindi è un paese, tanto meno esso è disposto a ricercare nel *principio dello Stato,* dunque nell'*odierno ordinamento della società,* della quale lo Stato è l'espressione attiva, autocosciente e ufficiale, il fondamento delle infermità *sociali,* e ad intenderne il principio *generale.* L'intelletto *politico* è *politico* appunto in quanto pensa *entro* i limiti della politica. Quanto piú esso è acuto, quanto piú vivo, tanto *meno* è capace di comprendere le infermità sociali. Il periodo *classico* dell'intelletto politico è la *Rivoluzione francese.* Ben lungi dallo scorgere nel principio dello Stato la fonte delle deficienze sociali, gli eroi della Rivoluzione francese scorsero piuttosto nelle deficienze sociali la fonte delle cattive condizioni politiche. Cosí Robespierre vede nella grande miseria e nella grande ricchezza un ostacolo alla *democrazia pura.* Egli

desidera perciò stabilire una generale frugalità *spartana*. Il principio della politica è la *volontà*. Quanto piú unilaterale, cioè quanto piú compiuto è l'intelletto *politico*, tanto piú esso crede all'*onnipotenza* della volontà, e tanto piú è cieco dinanzi ai *limiti naturali* e spirituali della volontà, tanto piú dunque è incapace di scoprire la fonte delle infermità sociali. Non è necessario argomentare ulteriormente contro la balorda speranza del «prussiano», secondo la quale «l'*intelletto politico*» è chiamato «a scoprire *le radici della miseria sociale* per la Germania».

È stato pazzesco non soltanto esigere dal re di Prussia un potere quale non possedettero la Convenzione e Napoleone uniti; è stato pazzesco esigere da lui un modo di vedere dal quale l'intelligente «prussiano» è lontano almeno quanto il suo re. Tutta questa dichiarazione è stata ancor piú pazzesca in quanto il «prussiano» ci confessa: «Le buone parole e le buone disposizioni sono a *buon mercato*, la perspicacia e le azioni efficaci sono *costose*; in questo caso, esse sono *piú che costose, sono ancora di là da venire*».

Se sono ancora di là da venire, si apprezzi allora chiunque dal suo posto tenti cose possibili. Lascio del resto al tatto del lettore di giudicare se in questa occasione il linguaggio mercantile, da zingaro, a base di «a buon mercato» «costoso», «piú che costoso», «ancora di là da venire», sia da annoverare nella categoria delle «*buone* parole» e delle «*buone* disposizioni».

Poniamo dunque che le osservazioni del «prussiano» sul governo tedesco e sulla borghesia tedesca – quest'ultima è tuttavia ben compresa nella «società tedesca» – siano pienamente fondate. Forse che questa parte della società è piú sconsigliata in Germania che non in Inghilterra o in Francia? Si può essere piú sconsiderati che in Inghilterra, dove si è eretta la *sconsideratezza* a sistema? Se oggi in tutta l'Inghilterra scoppiano sommosse di lavoratori, è perché la borghesia e il governo locali non sono oggi piú accorti che nell'ultimo tren-

tennio del secolo XVIII. Il loro unico senno è la forza materiale, e poiché la forza materiale decresce nella medesima misura in cui crescono la diffusione del pauperismo e la perspicacia del proletariato, cosí necessariamente la sconsideratezza inglese aumenta in proporzione geometrica.

Falso, effettivamente falso è infine che la borghesia tedesca disconosca totalmente l'importanza generale della rivolta slesiana. In parecchie città i maestri artigiani tentano di associarsi ai garzoni. Tutti i giornali *liberali,* gli organi della borghesia liberale traboccano di organizzazione del lavoro, riforma della società, critica dei monopoli e della concorrenza, ecc. Tutto ciò in conseguenza dei movimenti dei lavoratori. I giornali di Treviri, Aquisgrana, Colonia, Wesel, Mannheim, Breslavia, e persino di Berlino recano frequentemente articoli sociali molto ragionevoli, dai quali il «prussiano» può comunque apprendere qualcosa. Anzi, in lettere dalla Germania si esprime costantemente la meraviglia per la scarsa resistenza della borghesia contro tendenze e idee *sociali.*

Il «prussiano» – se avesse maggior familiarità con la storia dei movimenti sociali – avrebbe posto la sua domanda alla rovescia. Perché anche la borghesia tedesca vede nella miseria parziale una miseria relativamente cosí universale? Donde l'*animosità* e il *cinismo* della borghesia *politica,* donde la *mancanza di resistenze* e le *simpatie* della borghesia *non politica* rispetto al proletariato?

[*Worvärts!,* n. 64, 10 agosto 1844]

Veniamo ora agli oracoli del «prussiano» sui *lavoratori tedeschi.*

«*I tedeschi poveri*», egli celia, «*non sono piú intelligenti dei poveri tedeschi*, vale a dire, non vedono *nulla*

al di là del loro focolare, della loro fabbrica, del loro distretto; l'intera questione *fino ad oggi è ancora* trascurata dall'*anima politica* che tutto compenetra».

Per poter paragonare la situazione dei lavoratori tedeschi con la situazione dei lavoratori francesi e inglesi, il «prussiano» doveva paragonare la *prima configurazione,* l'*inizio* del movimento dei lavoratori francesi e inglesi, con il movimento *tedesco or ora iniziato.* Ma egli trascura questo. Il suo ragionamento scade perciò in ovvietà, come quella che l'*industria* in Germania non è ancora tanto sviluppata come in Inghilterra, ovvero che un movimento al suo inizio appare diverso che non nel suo progredire. Egli vorrebbe parlare delle *particolarità* del movimento degli operai tedeschi. Però, non dice una sola parola su questo tema.

Il «prussiano» si ponga intanto dall'esatto punto di vista. Egli troverà che *nemmeno una* delle rivolte degli operai francesi e inglesi possedette un carattere cosí *teorico* e *consapevole* come la rivolta dei tessitori slesiani.

Si ricordi innanzi tutto la *canzone dei tessitori,* quell'ardita *parola d'ordine* di lotta in cui focolare, fabbrica, distretto non sono neppur nominati una sola volta, bensí il proletariato proclama il suo antagonismo con la società della proprietà privata, in modo chiaro, tagliente, spregiudicato e possente. La rivolta slesiana *comincia* proprio là dove *terminano* le rivolte dei lavoratori francesi e inglesi, e cioè con la coscienza di quel che è l'essenza del proletariato. L'azione stessa reca questo carattere *superiore.* Non soltanto vengono distrutte le macchine, queste rivali del lavoratore, ma anche i *libri commerciali*, i titoli di proprietà, e mentre tutti gli altri movimenti si svolgevano innanzi tutto contro il *signore dell'industria,* il nemico visibile, questo movimento si volge contemporaneamente contro il banchiere, il nemico nascosto. Infine nessun'altra rivolta di operai inglesi venne condotta con altrettanto coraggio, riflessione e durata.

Per quel che concerne la condizione o la capacità culturale degli operai tedeschi in generale, io rimando ai geniali scritti di *Weitling* i quali, sotto l'aspetto teorico, spesso vanno oltre lo stesso Proudhon, sebbene gli rimangano indietro per ciò che riguarda la trattazione. Dove potrebbe la borghesia – inclusi i suoi filosofi ed eruditi – indicare un'opera simile a quella di Weitling: *Garantien der Harmonie und Freiheit*[5], in rapporto all'emancipazione della borghesia, all'emancipazione *politica*? Se si paragona l'insulsa, melensa mediocrità della letteratura politica tedesca con questo *enorme* e brillante debutto letterario degli operai tedeschi; se si paragona questa gigantesca *scarpa da bambino* del proletariato con la deforme piccolezza della logora scarpa politica della borghesia tedesca, si deve profetare alla *Cenerentola tedesca* una *figura da atleta*. Si deve ammettere che il proletariato tedesco è il *teorico* del proletariato europeo, cosí come il proletariato inglese ne è l'*economista* e il proletariato francese il *politico*. Si deve ammettere che la Germania possiede una tanto *classica* vocazione per la rivoluzione *sociale* quanto è incapace di una rivoluzione *politica*. Infatti, come l'impotenza della borghesia tedesca è l'impotenza *politica* della Germania, cosí la disposizione del proletariato tedesco – anche prescindendo dalla teoria tedesca – è la disposizione *sociale* della Germania. La sproporzione tra lo sviluppo filosofico e quello politico in Germania non è un'anormalità. È una sproporzione necessaria. Soltanto nel socialismo un popolo filosofico può ritrovare la sua prassi corrispondente, e dunque soltanto nel *proletariato* l'elemento attivo della sua liberazione.

Ma in questo momento non ho il tempo né la voglia di spiegare al «prussiano» il rapporto della «società tedesca» con la rivoluzione sociale, e da questo rapporto,

---

[5] *Garanzie dell'armonia e della libertà*, dicembre 1842.

da un lato, la debole reazione della borghesia tedesca contro il socialismo, dall'altro, le eccellenti disposizioni al socialismo del proletariato tedesco. Nella mia *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel (Deutsch-Französische Jahrbücher)*[6] egli troverà i primi elementi per comprendere tale fenomeno.

L'intelligenza dei *tedeschi poveri* sta dunque in rapporto *inverso* all'intelligenza dei *poveri tedeschi.* Ma individui ai quali ogni soggetto deve servire per pubbliche esercitazioni di stile, attraverso questa attività *formale* incappano in un contenuto sbagliato, mentre il contenuto sbagliato, a sua volta, imprime nuovamente alla forma il sigillo della banalità. Cosí il tentativo del «prussiano», in una occasione come quella delle sommosse degli operai slesiani, di procedere nella forma dell'antitesi, lo porta alla piú grande antitesi contro la verità. L'unico compito di una mente pensante e amante della verità di fronte ad una prima esplosione della rivolta degli operai slesiani, non consisteva nel sostenere il ruolo di *pedagogo* di questo avvenimento, bensí piuttosto nello studiarne il *peculiare* carattere. A ciò si richiede soprattutto una certa perspicacia scientifica e un certo amore per l'umanità, mentre per l'altra operazione è piú che sufficiente una fraseologia spedita, intinta in una vuota compiacenza.

Perché il «prussiano» giudica con tanto disprezzo i lavoratori tedeschi? Poiché egli trova che l'«intera questione» – cioè la questione della miseria degli operai – «*fino ad oggi ancora*» è trascurata dall'«anima *politica* che tutto compenetra». Ecco come egli va effondendo il suo platonico amore per l'*anima politica*:

> «Nel sangue e nell'incomprensione verranno soffocate tutte le rivolte che esplodono in questo disperato *isola-*

[6] Cfr. pp. 97-116 del presente volume.

> *mento degli uomini dalla comunità* e dei loro *pensieri dai princípi sociali*: ma non appena la miseria avrà generato l'intelletto, e l'intelletto *politico* dei tedeschi avrà scoperto le radici della miseria sociale, allora anche in Germania questi avvenimenti saranno sentiti come sintomi di un grande rivolgimento».

Prima di tutto ci consenta il «prussiano» una osservazione stilistica. La sua antitesi è incompleta. Nella prima metà è detto: la *miseria* genera l'*intelletto,* e nella seconda metà: l'*intelletto politico* scopre le *radici della miseria sociale.* L'intelletto *semplice* nella prima metà dell'antitesi diviene, nella seconda metà, un intelletto *politico,* come la *miseria* semplice della prima metà dell'antitesi diviene nella seconda metà una miseria *sociale.* Perché il nostro stilista ha trattato in maniera cosí ineguale le due metà dell'antitesi? Io non credo che egli se ne sia reso conto. Voglio indicargli il suo vero *istinto.* Se il «prussiano» avesse scritto: «La miseria *sociale* genera l'intelletto *politico* e l'intelletto *politico* scopre le radici della miseria *sociale*», a nessun lettore accorto sarebbe sfuggito il *nonsenso* di questa antitesi. Innanzi tutto ciascuno si sarebbe chiesto perché l'anonimo non oppone l'intelletto sociale alla miseria sociale e l'intelletto politico alla miseria politica, come comanda la logica piú elementare. Ma veniamo al sodo!

È talmente falso che la *miseria sociale* generi l'intelletto *politico,* che è vero piuttosto il contrario, che cioè il *benessere sociale* genera l'intelletto *politico.* L'intelletto *politico* è uno spiritualista, e viene concesso a colui che già possiede, che già nuota negli agi. Il nostro «prussiano» ascolti in proposito un economista francese, il signor *Michel Chevalier*:

> «Nell'anno 1789, allorché la borghesia si sollevò, per essere libera le mancava soltanto la partecipazione al governo del paese. La liberazione, per essa, consistette nello

strappare dalle mani dei privilegiati che tenevano il monopolio di queste funzioni, la direzione degli affari pubblici, le massime funzioni civili, militari e religiose. *Ricca e illuminata,* in grado di bastare a se stessa, e di guidarsi, essa voleva sottrarsi al *régime du bon plaisir*»[7].

Quanto l'intelletto *politico* sia incapace di scoprire la fonte della miseria sociale lo abbiamo già dimostrato al «prussiano». Ma ancora *una* parola su questa sua concezione. Quanto piú evoluto e generale è l'intelletto *politico* di un popolo, tanto piú il *proletariato* – almeno all'inizio del movimento – consuma le sue forze in insensate, inutili sommosse soffocate nel sangue. Poiché esso pensa nella forma della politica, scorge il fondamento di tutti i mali nella *volontà* e tutti i mezzi per rimediarvi nella *violenza* e nel *rovesciamento* di una *determinata* forma di Stato. Dimostrazione: le prime rivolte del proletariato *francese.* Gli operai di Lione credevano di perseguire unicamente scopi politici, di essere soltanto soldati della repubblica, mentre in verità erano soldati del socialismo. Cosí il loro intelletto politico rese loro oscure le radici della miseria sociale, cosí esso falsò loro la conoscenza dei loro scopi reali, cosí il loro *intelletto politico ingannò* il loro *istinto sociale.*

Ma se il «prussiano» si attende che la miseria generi l'intelletto, perché mai mette insieme i «*soffocamenti nel sangue*» e i «*soffocamenti nell'incomprensione*»? Se la miseria è in generale un mezzo, la miseria *sanguinosa* sarà addirittura un mezzo *assai acuto* per generare la comprensione. Il «prussiano» avrebbe dunque dovuto dire: il soffocamento nel sangue soffocherà l'incomprensione e procurerà alla comprensione un'opportuna boccata d'aria.

Il «prussiano» profetizza il soffocamento delle ri-

---

[7] Il «régime du bon plaisir» è l'assolutismo monarchico.

volte, che erompono nel «*disperato isolamento degli uomini dalla comunità* e nella *separazione dei loro pensieri dai princípi sociali*».

Abbiamo mostrato come la rivolta slesiana non abbia per nulla avuto luogo in uno stato di separazione dei pensieri dai princípi sociali. Ora abbiamo ancora a che fare con il «*disperato isolamento degli uomini dalla comunità*». Per comunità si deve intendere qui la *comunità politica,* lo *Stato.* È sempre l'antica canzone della *non politicità* della Germania.

Ma non scoppiano forse *tutte* le rivolte, senza eccezione, *nel disperato isolamento dell'uomo dalla comunità? Ogni* rivolta non presuppone forse necessariamente questo isolamento? Avrebbe avuto luogo la rivoluzione del 1789 senza il disperato isolamento dei cittadini francesi dalla comunità? Essa era appunto destinata a sopprimere tale isolamento.

Ma la *comunità* dalla quale il lavoratore è isolato è una comunità di ben altra realtà e di ben altra estensione che non la comunità *politica.* Questa comunità, dalla quale il *suo lavoro* lo separa, è la *vita stessa,* la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, l'essenza *umana.* L'*essenza umana* è la *vera comunità* umana. Come il disperato isolamento da essa è incomparabilmente piú universale, insopportabile, pauroso, contraddittorio dell'isolamento dalla comunità politica, cosí anche la soppressione di tale isolamento e anche una reazione parziale, una *rivolta* contro di esso, è tanto piú infinita quanto piú infinito è l'*uomo* rispetto al *cittadino* e la *vita umana* rispetto alla *vita politica.* La rivolta *industriale,* perciò può essere *parziale* fin che si vuole, essa racchiude in sé un'anima universale; la rivolta *politica* può essere universale fin che si vuole, essa cela sotto le forme *piú colossali* uno spirito *angusto.*

Il «prussiano» chiude degnamente il suo articolo con questa frase: «Una *rivoluzione sociale senza anima*

politica (cioè senza una visione organizzativa dal punto di vista della totalità) è impossibile».

Si è visto. Una rivoluzione *sociale* si trova dal punto di vista della *totalità* perché – se pure ha luogo unicamente in *un* distretto industriale – essa è una protesta dell'uomo contro la vita disumanizzata, perché muove dal *punto di vista* del *singolo individuo reale,* perché la *comunità,* contro la cui separazione da sé l'individuo reagisce, è la vera *comunità* dell'uomo, l'essenza *umana.* L'*anima politica* di una rivoluzione consiste al contrario nella *tendenza* delle classi politicamente prive di influenza a eliminare il proprio *isolamento* dallo *Stato* e dal *potere.* Il suo punto di vista è quello dello Stato, di una totalità *astratta,* che sussite *soltanto* attraverso la separazione dalla vita reale, che è *impensabile* senza l'antagonismo *organizzato* tra l'idea generale e l'esistenza individuale dell'uomo. Una rivoluzione dell'*anima politica* perciò, organizza anche, conformemente alla natura *limitata* e *discorde* di questa anima, una cerchia dirigente nella società a spese della società.

Noi vogliamo confidare al «prussiano» che cosa sia «una *rivoluzione sociale* con un'anima politica»; gli riveliamo cosí insieme anche il segreto del perché egli non sappia mai neppure nei suoi *giri di frase* elevarsi oltre il limitato punto di vista politico.

Una rivoluzione «*sociale*» con un'*anima politica* è o un complesso nonsenso, se il «prussiano» per rivoluzione «sociale» intende una rivoluzione «sociale» in *antitesi* con una politica, e cionondimeno conferisce alla rivoluzione sociale un'anima politica, anziché una sociale. Ovvero una «*rivoluzione sociale con un'anima politica*» non è se non una *parafrasi* di ciò che un tempo si chiamava una «*rivoluzione politica*» o una «*rivoluzione senz'altro*». Ogni rivoluzione dissolve la *vecchia società*; in questo senso è *sociale.* Ogni rivoluzione rovescia il *vecchio potere*; in questo senso è *politica.*

Il «prussiano» scelga tra la *parafrasi* e il *nonsenso*!

Ma se parafrastica o insensata è una *rivoluzione sociale* con un'*anima politica*, è invece razionale una *rivoluzione politica* con un'*anima sociale.* La *rivoluzione* in generale – il *rovesciamento* del potere esistente e la *dissoluzione* dei vecchi rapporti – è un *atto politico.* Senza *rivoluzione* però il *socialismo* non si può attuare. Esso ha bisogno di questo atto *politico,* nella misura in cui ha bisogno della *distruzione* e della *dissoluzione.* Ma non appena abbia inizio la sua *attività organizzativa,* non appena emergano il suo *proprio fine,* la sua *anima,* allora il socialismo si scrolla di dosso il rivestimento *politico.*

Tanta prolissità è stata necessaria per lacerare il *tessuto* di errori che si celano in una sola colonna di giornale. Non tutti i lettori possono avere la cultura e il tempo necessari per rendersi conto di una tale *ciarlataneria letteraria.* L'anonimo «prussiano» non ha dunque il dovere nei confronti del pubblico dei lettori, di rinunziare momentaneamente ad ogni attività di scrittore nel campo politico e sociale, come pure alle declamazioni sulla situazione della Germania, e di iniziare piuttosto un coscienzioso esame della sua propria situazione?

Indice dei nomi